

श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्य विरचित

समयसार

(समय-प्राप्ति)

प्रवचन-सहित

प्रवचनकार

आध्यात्मिक सन्त, प्रथममूर्ति श्री गणेशप्रसाद वर्णी
(मुनिराज श्री गणेशकीर्ति महाराज)

•

सम्पादक

अनेक ग्रन्थोके सशोधक, सम्पादक एव टीकाकार
पण्डित पन्नालाल साहित्याचार्य
साहित्याध्यापक, श्री गणेश दि० जैन महाविद्यालय, सागर

•

श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला

डुमरावबाग, अस्सी, वाराणसी-५

श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला

सम्पादक और नियामक

प० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

डॉ० दरबारीलाल कोठिया, एम० ए०, न्यायाचार्य, पो-एच० डी०

प्राध्यापक, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

●

प्रकाशक

मन्त्री, श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला

१/१२८, डुमराबबाग, अस्सी

वाराणसी-५

●

प्रथम संस्करण ११०० प्रति

९५वीं वर्णी-जयन्ती

आश्विन कृष्ण ४, वि० सं० २०२६,

वी० नि० २४९५

२९ सितम्बर १९६९,

●

मूल्य बारह रुपये

●

मुद्रक

बाबूलाल जैन फागुल्ल

महावीर प्रेस

भेलूपुर, वाराणसी-१

गाथा
३
अर्थ

कर प्रनन्त ससार का पात्र बनता है- यह सकारण मुन्दर नहीं।

समयनिश्चयमग्रे सो समग्रो सव्यत्य सन्दरो लोप
बंध कहा एयते तेरा बिस्वादिगो होई
जो समय (वदार्थ) सकल में निश्चित हो रहा है वही वदार्थ लोक में
सबे लोक में सुन्दर है इसी हेतु से एकपदे में जो बन्ध की कथा है वह
बिस्वाद रूपी है मग्रात् तित्प है- प्राप लोक में श्री देवजाता
है जब तक यह मनुष्य धर्म की बात में रह कर गुरु गुरु में बिधा व्यपति
कता है सर्व प्रापतिग्रे से बितर्कित हो कर अस्त चारी को नुन मान
नहीं बनने से अपने समय की प्रति के मातृका बिना लग है। १ प्रो २ म
स्नातक हो कर घर में प्रवेश करता है तथा मातापिता के प्राग्रह से
बिजाद बन्धन को स्वीकार करता है तब क्षिपद से चतुष्पद को
१) है दैव प्रीति से बालक हो गया तब चतुष्पद (लोप) अन्ध-अन्ध
होगया है बालक का जब बिजाद सस्कार हो गया तब अक्षय्यपद
(भक्ति) हो जाता है प्रो २ प्रपते ही जात में प्राप ही मग्रा को प्राप
होगया है इस से युद नन्व तिकात जो पर का समन्वय ही इत बला
२ में प्रापतिगो की रवात है-

इस गाथा में जो समय प्राप्ति प्राण है उसका अर्थ यदा एत
प्रोत्मा नदी है किन्तु अमान्य वदार्थ है अत एव उत नी
अनुपनि कदाप्य श्री कृत-चतु मदा राज ने इस रूप में की है
समय से सबल्वेन स्वगुणाययीमानु गच्छतीति निकाले:- अर्थात्
जो समय में स्वकोय गुणाययीगो की प्राप्ति होना है उसे समय
कहते हैं अत समय प्राप्ति से अन्ध-अन्ध प्राकाश काल प्रकृत
जोब ये वह तिरुजाते हैं इसी प्राप्ति का समुदाय ही लोक
है इस लोक में जो श्री प्रपते अतन्त अन्ध-अन्ध की उन्ध
गती है अर्थात् अतन्त अतन्त धर्मी की तन्मय है एक प्रप्य अर्थात्
काल पर प्रप्य के धर्मी को उन्ध नहीं जाती- यह वदार्थ
अतन्त अतन्त अतन्त होते पर स्वस्वरूप से पतित नहीं होते अन्ध भी
पर रूप से परिणाम नहीं होते इसी हेतु अनेक समन्त अतन्त अन्ध
भी श्री प्रपत नदी होना अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त
में अतन्त ही अन्ध अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त
सिद्धि के सबल्वेन अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त अतन्त

समयसारकी महिमा

श्री कुन्दकुन्द आचार्यकी बारम्बार नमस्कार हो। उन्हीका यह वास्तविक महोपकार है जो आज इस भारतभूमिमें अध्यात्मका विस्तारसे प्रचार हो रहा है। जिन्होंने उनके द्वारा निमित्त समयसारादि शास्त्रोका अवलोकन किया, उन्होंने वास्तविक आत्मस्वरूपका अनुभव किया।

जिनकी बुद्धि सूक्ष्म है—वे तो समयसारकी प्रथम गाथासे ही सर्ववस्तुस्वरूप जाननेके सुपात्र हो जाते हैं। प्रथम गाथामें सर्व सिद्ध-भगवान्को नमस्कार किया। इससे यह तत्त्व दृष्टिमें आता है कि प्रत्येक आत्माने सिद्धपर्याय शक्तिरूपसे विद्यमान है। तथा नमस्कार करनेसे यह तत्त्व समझमें आता है कि आत्मा सर्वथा शुद्ध नहीं। आत्मा नामक वस्तु एक है। उसकी २ अवस्थाएँ हैं—१ सिद्धपर्यायरूप और २ असिद्ध-पर्यायरूप।

परमार्थदृष्टिसे आत्मा अनुपम और अखण्ड है। परन्तु जब पर्यायदृष्टिसे विचार किया जाता है तब अनेक प्रकारसे उस आत्माका निरूपण होता है।

यही 'ससारिणी मुक्तादिव' [त० सू० २-१०] सूत्रमें जीवकी दो अवस्थाओं द्वारा सब अवस्थाओंका वर्णन किया है। वह कथन पर्यायदृष्टिसे आत्मतत्त्वका है। केवल द्रव्यदृष्टिसे किया हुआ अनुभव यथार्थ नहीं है।

दूसरी गाथामें इसका विस्तारसे वर्णन है। वह इस प्रकार है—

जीवो चरित्तदसंश्लेषाणद्विओ हि ससमयं जाण।

पुग्गलकम्मपदेसट्ठिय च त जाण परसमयं ॥ २ ॥

इस गाथामें यह दिखाया गया है कि जो जीव दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है उसे स्वसमय कहते हैं और जो पुद्गलकर्मप्रदेशोंमें स्थित है उसे परसमय कहते हैं। ये दोनों पर्याय हैं—जिसमें है वही जीव है। यद्यपि ये दोनों पर्याय जीवकी हैं परन्तु इसमें एक पर्याय आत्माको आकुलताकी जननी होनेसे त्याज्य है और दूसरी पर्याय उपादेय है। उसीकी प्राप्तिका उपाय रत्नत्रयरूप पुष्पाधर्म है।

समयसारग्रन्थ अपूर्व आत्मप्राप्तिका साधन है। सर्वसे प्रथम समय (आत्म)—सार प्राप्तिके लिये आत्म-तत्त्वको जाननेकी आवश्यकता है। उसका मूल उपाय 'अह प्रत्यय' है।

अहप्रत्ययवेद्यता ही आत्मतत्त्वकी जापक (साधक) है। 'अह सुखी', 'अह दुःखी'—मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ—ऐसा बोध जिसमें होता है, वही तो 'अह' पदवाच्य आत्मा है।

यह प्रत्यय मिथ्यात्वो और सम्म्यक्त्वो दोनोंके होता है। भेद इतना है—जो सम्म्यग्ज्ञानी जीव केवल आत्माकी श्रद्धा करता है, और मिथ्यात्वी द्रव्यान्तरके मिलाप सहित आत्माका अनुभव करता है।

समयसारपर लिखना अथवा प्रवचन करना सामान्य नहीं। मैंने जो कुछ लिखा, प्रवचन किया सो दुर्बल अवस्थामें। समय यदि अच्छा आया, कुछ कहूँगा, परन्तु आना कठिन है।

गणेश वरुण

प्रकाशकीय

गत अक्तूबर १९६८ मे श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमालासे 'आदिपुराणमें प्रतिपादित भारत' नामका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हुआ था। विद्वत्सार और सामान्य पाठक जगत्में इस ग्रन्थका जो समादर एवं स्वागत हुआ वह उल्लेखनीय तथा प्रसन्नतावर्धक है। मार्च १९६९ में 'सत्यकी ओर' कृतिका ग्रन्थमालाने प्रकाशन किया। यह एक छोटी-सी रचना है, पर समाजमें इसकी इतनी माँग हुई कि एक वर्ष भी पूरा नहीं हुआ कि यह सस्करण समाप्तप्राय है।

हमें अत्यधिक प्रसन्नता है कि जिन प्रशममूर्ति आध्यात्मिक सन्तके प्रति कृतज्ञता स्थापन एवं स्मृतिमें ग्रन्थमाला संस्थापित हुई उन्हीं ज्ञानप्रसारक परोपकारी महामना श्री १०५ ध्रु० गणेशप्रसादजी वर्णी (अन्तिम अवस्थामें मुनिराज गणेशकीर्ति) का 'सनवसार-प्रवचन' आज प्रकट हो रहा है।

इन प्रकार ग्रन्थमाला एक वर्षके भीतर अपने पाठको एवं सरक्षक-मदस्तोको तीन महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ देनेमें समर्थ हो सकी है। हम नहीं जानते कि इतने जल्दी इन ग्रन्थ-रत्नोंके प्रस्तुत करनेमें कौन-सी दिवी शक्ति काम कर रही है। हमें तो लगता है कि पूज्य वर्णीजीका परोक्ष प्रभावपूर्ण पुण्य कार्य कर रहा है, जिसके कारण समाजके उदार सज्जन सकेंत या प्रेरणा पाते ही अपना आर्थिक सहकार सदा देनेको तैयार रहते हैं। हमारा अनुभव दृढ़ होता जाता है कि समाज उचित दिशामें आर्थिक महायत्ना दिल खोलकर देती है।

समयसार-प्रवचनके प्रकाशनके साथ एक कहानी है। वर्णीजी इसे प्रकाशित नहीं करना चाहते थे। उनके निकट सूत्र जब उसके प्रकाशनके लिए उनपर जोर देते थे, तो वे इतना ही कहकर उन्हें टाल देते थे कि भैया! कुन्दकुन्द महाराज और अमृतचन्द्रस्वामीका सूर्य-चन्द्र प्रकाशकी तरह प्रकाशक कृतियोंके सामने मेरा जुगुनुसे भी कम प्रकाशक प्रवचन क्या लाभदायी होगा?—उमसे कोई लाभ नहीं होगा। जब उनसे पुन कुछ काल बीतनेपर कहा जाता, तब भी वे वही उपर्युक्त उत्तर देते थे। इससे कुछ लोगोंकी यह धारणा हो गयी थी कि वर्णीजी जब उसका प्रकाशन नहीं चाहते और उसे न्यून बतलाते हैं तो उसे प्रकाशमें नहीं लाना चाहिए। किन्तु एक दूसरा पक्ष था, जो उसे प्रकाशमें लानेके लिए उत्सुक था। इस पक्षका कहना था कि जब साधनकी अन्धेरीमें चन्द्रका प्रकाश नहीं होता तब पथिक जुगुनुके अल्प प्रकाशके सहारे अपना मार्ग तय कर लेते हैं। आपका प्रवचन भले ही विद्वानोंके लिए उपयोगी न हो, किन्तु सैकड़ों ऐसे व्यक्ति हैं जो कुन्दकुन्द महाराज और अमृतचन्द्रस्वामीकी कृतियोंका रसास्वाद्य लेना चाहते हैं, पर अपनी बुद्धिमन्दताके कारण वे उनका रसास्वाद्य नहीं ले पाते—वे उसमें वञ्चित रहते हैं। पर आपकी कृतिके सहारे वे उनका भी रसास्वाद्य ले सकेंगे। वर्णीजी इन्हें भी टाल देते थे। अन्ततः गत्वा उनके समक्ष समय-सार-प्रवचनका प्रकाशन न हो सका।

डॉ० नरेन्द्रकुमारजी एम० ए०, साहित्याचार्य पूज्य वर्णीजीके उपदेशों और पत्रोंका सम्पादन कर चुके थे और उनका प्रकाशन 'वर्णी वाणी' के नामसे अनेक भागोंमें वर्णी-ग्रन्थमाला कर चुकी थी। उनकी तीव्र

भावना थी कि वर्णाजीका समयसार-प्रवचन अवश्य प्रकाशित होना चाहिए। इसके लिए उन्होंने ला० फिरोजीलालजी दिल्लीको प्रेरित किया और उनके आधिक द्रव्यसे मूल ग्रन्थकी फोटो-कापी लिवायी। ला० फिरोजीलालजीने पुनः-गौदकी रस्मपर १० मई १९६७ को हुने दिल्ली बुलाया। डॉ० नरेन्द्रकुमारजी भी पहुँच गये थे। तब हुआ कि समयसार-प्रवचनका प्रकाशन वर्णा ग्रन्थमालाके तत्त्वावधानमें लालाजी अपने 'वर्णा अहिंसा प्रतिष्ठान' से करें और मूल प्रति पार्वनाथ दि० जैन उदासीनाश्रम ईसरोसे हम मंगा लें।

परन्तु कुछ महीनो बाद दुर्भाग्यवश उक्त व्यवस्था टूट गयी और हम निराश होकर नुप हो गये। दो वर्ष बाद लोकोकी प्रेरणासे, जिसमें सम्पादकजीकी प्रेरणा विशेष थी, वर्णा ग्रन्थमालासे उसे प्रकाशित करनेका निश्चय किया गया। जैसा कि सम्पादकजीने उल्लेख किया है कि सम्पादित पाण्डु-लिपिका मूल ग्रन्थसे मिलान और सशोधनका कार्य श्रीमान् प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री कटनोने किया है। निस्सन्देह उनका यह योगदान स्तुत्य है।

अनेक ग्रन्थोके सुयोग्य सशोधक, टीकाकार और सम्पादक श्रीमान् पण्डित पन्नालालजी वसन्त, साहित्याचार्यने पूज्य वर्णाजीकी 'मेरी जीवनगाथा' के दोनो भागोकी तरह इसका भी तत्परता, परिश्रम और सच्चे साहित्यकारकी भाँति सम्पादन किया है। यद्यपि उनकी यह सम्पादित पाण्डुलिपि कुछ महीनोमें ही तैयार हो गयी थी, किन्तु ग्रन्थमालाके सामने तत्काल आधिक कठिनाई होने और नयी व्यवस्था-के जमानेमें श्रम और समय अपेक्षित होनेसे कुछ विलम्ब हो गया। साहित्याचार्यजी, लिए हुए किसी भी दायित्वमें प्रमाद करना नहीं जानते। विद्वानोंकी नयी पीढीमें दो ही साहित्यिक विद्वान् नजर आते हैं जो तत्परता और शीघ्रतासे साहित्यिक कार्योंको गति देते और उन्हें मूर्त रूप प्रदान करते हैं। वे हैं साहित्याचार्य-जी और डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री आरा। हमें इन विद्वानोपर गर्व है और खुशीकी बात यह है कि ग्रन्थ-मालाको इन दोनो विद्वानोका सहकार प्राप्त है। डॉ० नेमिचन्द्रजी तो सहयोगी मंत्री भी हैं।

प्रस्तावनामें सम्पादकजीने कुन्दकुन्दस्वामी, उनके समयसार एव अन्य ग्रन्थो, टीकाकारो, टीकाग्रन्थो और ग्रन्थ-विषयका विस्तारसे परिचयात्मक उद्घापोह किया है। अतः इस सम्बन्धमें और विशेष कहनेकी आवश्यकता नहीं है। हाँ, एक अन्वेषकदृष्टिसे कुन्दकुन्दके विदेह-गमनके प्रकाशक प्रमाणोकी खोज निरन्तर जारी रहना चाहिए। साथ ही देवसेनके दर्शनसारगत उल्लेखपर, जिसमें कुन्दकुन्दके विदेहगमनका स्पष्ट निर्देश है, सन्देह नहीं किया जाना चाहिए। आचार्य कुन्दकुन्दका 'सुय-केवला-भणित' (१-१) विशेषण विशेष ध्यातव्य है। अमृतचन्द्रसूरिने इसका अर्थ 'श्रुतप्रकाशित और केवलीभणित' किया है, जिसका तात्पर्य है कि कुन्दकुन्द ऐसे 'समय-पाहुन' की रचना कर रहे हैं जो श्रुत (श्रुतकेवली अथवा आगम) और केवली प्रतिपादित हैं। इससे जहाँ उसमें स्वर्चिबिरचितत्वका परिहार किया गया है वहाँ श्रुतकेवली प्रकाशित और केवली कथित तत्त्व होनेसे प्रामाणिकता भी प्रकट की गयी है। अतएव समीक्षको एव ऐति-हासिकोके लिए कुन्दकुन्दका यह विशेषण और अमृतचन्द्रसूरि कृत उसका व्याख्यान उपेक्षणीय नहीं है। प्रमाणोके सामने आनेपर कुन्दकुन्दके विदेहगमनपर और अधिक प्रकाश पड़ सकता है।

ऊपर कहा गया है कि वर्णा ग्रन्थमाला समाजके आधिक सहकारपर निर्भर है। अतएव इसके प्रकाशन-की एक योजना बनायी गयी कि यदि कुछ महानुभाव प्रस्तुत ग्रन्थकी १००, ५०, २५, १० आदि प्रतियाँ खरीद ले या उतनी प्रकाशन-सहायता दे दें तो यह ग्रन्थ सरलतासे प्रकाशमें आ जायेगा। तदनुसार हमने

कुछ पत्र लिखे और कुछ स्थावरोपर गये। हमें प्रसन्नता है कि लगभग ३००-४०० प्रतियोंके पेशगी ग्राहक या सहायक हो गये। आज इन्हीं उदार सज्जनोंके सहयोगसे केवल साठे तीन माहमें ग्रन्थ छपकर तैयार हो गया। हम इन सभी आर्थिक सहयोगियोंके आभारी हैं।

यदि ला फिरोजीलालजी, जो पूज्य वर्णीजीके परमभक्तोमेंसे हैं और बड़े उदार प्रकृतिके हैं तथा डॉ० नरेन्द्रकुमारजी, जिन्होंने इस ग्रन्थके प्रकाशनमें सर्वप्रथम पहल की और जिनकी भावना इसे शीघ्र प्रकाशमें लानेकी रही, मूल ग्रन्थकी फोटो-कापी न कराते एव प्रकाशनके लिए आगे न आते, तो शायद यह अभी प्रकाशमें न आ पाता। अतः हम इन दोनों ही महानुभावोंको हृदयसे धन्यवाद दिने बिना नहीं रह सकते।

आदरणीय प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री, उपाध्यक्ष वर्णी-ग्रन्थमालाने हमारे अनुरोधपर पाण्डुलिपिका वाचन किया और अपने मूल्यवान् परामर्श दिये। और प्राक्कथन लिख देनेकी कृपा की अतः हम उनके भी आभारी हैं। बन्धुवर प० पन्नालालजी साहित्याचार्यने पूज्य वर्णीजीका एक और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ सम्पादितकर ग्रन्थमालाको दिया और शतश पाठकोंको लाभान्वित किया। एतदर्थ उन्हें हार्दिक धन्यवाद है।

ग्रन्थके सुन्दर और शीघ्र मुद्रणके लिए प्रिय बाबूलालजी फागुल्ल सचालक महावीर प्रेस और उनका परिकर भी धन्यवादार्ह हैं।

भाद्रशुक्ल ५

बो नि २४९५

१५-९-६९

(डॉ०) दरबारीलाल कोठिया

मंत्री



प्राक्कथन

प्रस्तुत 'समयपाहुड़' (समयसार) श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत अनुपम अध्यात्मग्रन्थ है । इसकी एक आत्मस्थाति नामकी सस्कृतटीका आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा तथा दूसरी तात्पर्यवृत्ति नामकी सस्कृतटीका, उनके बाद जयसेनाचार्य द्वारा रची गयी है । इसका सर्व प्रथम हिन्दी अनुवाद पण्डितप्रवर जयचन्द्रजीने किया है । यह अनुवाद अमृतचन्द्राचार्यकुत टीकापर आधारित है । इसका नाम 'आत्मस्थाति-समयसार' है ।

समयसारके अध्येता उसकी रचनाकालके बादसे ही प्रायः अनेक आचार्य होते आये हैं । अनेक भनी-पियोने कुन्दाकुन्दाचार्यको अपने ग्रथोमें बहुमान देकर स्मरण किया है । भगवान् महावीर तथा गौतम गण-धरके बाद यदि किसी आचार्यका उल्लेख मगलाचरणमें मगलप्रदाताके रूपमें किया गया है तो वह भगवान् कुन्दकुन्दाचार्यका ही है ।^१

यद्यपि धर्मोपदेष्टा अन्य अनेक आचार्य भी हुए हैं तथापि श्रीकुन्दकुन्दका नाम उनके उत्तरवर्ती सभी आचार्योंकी जिह्वापर नृत्य करता आया है ।

आचार्य अमृतचन्द्र और जयसेनके उत्तरवर्तियोंमें इस ग्रन्थके अध्ययन करनेवालोंमें हिन्दीके कविवर बनारसीदासका नाम विशेष उल्लेखनीय है । इन्होंने अपने "अर्चकचानक"में इसके अध्ययनकी चर्चा की है । इसके अतिरिक्त कविवरने "नाटक समयसार" नामसे छन्दोबद्ध रचना करके तो समयसारको हिन्दी जगतमें आदृत बनाया है । हिन्दीके जैन कवियोंमें कविवर दौलतराम, दानतराय, भागचन्द्र आदिकी रचनाओंमें जो अध्यात्मके दर्शन होते हैं वह सब कुन्दकुन्दके समयसारका ही प्रभाव है । प्रतीत होता है कि ये विद्वान् उक्त महान् ग्रन्थके गहरे स्वाध्यायी थे ।

पूज्य श्री १०५ वर्षी गणेशप्रसादजी महाराजने अपने जीवनके करीब ५० वर्ष इस महान् ग्रन्थके पारायणमें व्यतीत किये हैं । अपने अध्ययनकालसे लेकर मेरा सम्पर्क पूज्य वर्षाजीसे था । यद्यपि हमारे न्याय-शास्त्रके विद्यागुरु स्व० श्रीमान् आदरणीय प० जम्बादासजी शास्त्री थे, जो पूज्य वर्षाजीके भी विद्यागुरु थे, तथापि हम अपने सहाध्यायियोंके साथ वर्षाजीके पास भी उक्त विषय पढते थे, इस नाते तथा ससम प्रतिमाधारी विद्वान् ब्रह्मचारी होनेके नाते भी हम सब उन्हें अपना गुरु ही मानते थे । वर्षाजीका मुझपर अत्यधिक स्नेह इस कारण भी था कि उन्होंने ससम प्रतिमाकी दीक्षा मेरे पूज्य पिता ब्रह्मचारी गोकुलप्रसादजीके पास ली थी । ऐसे महान् सन्तका स्नेहभाजन होना मेरा परम सौभाग्य था ।

पूज्य वर्षाजीके मुखारविन्दसे मुझे समयसारके प्रवचन सुननेका अवसर प्रायः सदा मिलता था । मैं उन्हें प्रायः समयसारका ही स्वाध्याय करके पाता था । ग्रन्थराज उनके लिए 'सुधानिधि' थे । वे कभी-कभी स्वप्नमें भी समयसारका स्वाध्याय किया करते थे और उनके समीप रहनेवाले उनके मुखसे सोते समय पक्तियोंका पाठ सुनते थे ।

१ मगल भगवान् वीरो मगल गौतमो गणी ।

मंगलं कुन्दकुन्दायै जैनधर्मोऽस्तु मंगलम् ॥

इसी युगमें ब्र० शीतलप्रसादजी तथा कारजाके भट्टारक श्रीवीरसेनस्वामी भी समयसारके अध्येता हुए हैं, पर इस अमृतका स्वाद वे शायद अपने तक ही सीमित रख सके। ब्र० शीतलप्रसादजीने इस विषयपर कुछ पुस्तकें भी लिखी हैं।

श्री कानजीस्वामी तो समयसारसे इतने प्रभावित हैं कि वे अहर्निश प्रायः इसीका स्वाध्याय एवं प्रवचन करते हैं। उन्होंने समयसारके अध्ययनके आधारपर स्वयंको तथा अपने हजारों शिष्योंको अध्यात्मकी ओर मोड़ दिया है।

पूज्य वर्णीजी अध्यात्मरसके रसिक थे। दूसरोंको भी उसका रसास्वाद करानेमें उनकी माधुरी वाणी समर्थ थी। जब पूज्यश्रीका प्रवचन होता था तो ऐसा लगता था कि इनकी वाणी कैसे पकड़कर रख ली जाय, जो कालान्तरमें भी हमारे हृदयमें सुधा-सिंचन करती रहे। इस उद्देश्यकी पूर्तिके लिए अनेक बार वर्णीजीसे प्रार्थना की कि वे समयसारपर कुछ लिखें।

वर्णीजीने अनेक श्रोताओंके आग्रहवत्त चुपचाप लिखना भी प्रारंभ कर दिया था। उनके स्वर्ग प्रयाणके बाद शोध हुई तो उनके लिखे संयसार-प्रवचनकी पाण्डुलिपि पायी गयी। वर्णीजीकी भाषा बुन्देलखण्डी मिश्रित थी, अतः उनका समयसार-प्रवचन भी स्वाभावतः वैसी ही भाषामें लिखा गया। सर्वसाधारणकी, जो खड़ी हिन्दीसे परिचित है, कठिनाई भी हल हो सके, इस अभिप्रायसे यह आवश्यक ममशा कि इसे खड़ी भाषामें अवतरित किया जाय।

यह कार्य श्री प० पन्नालालजी साहित्याचार्य सागरने करना स्वीकर किया और उसे बहुत सुंदर स्वरूप दिया, जो वर्णी प्रथमाला द्वारा प्रगट होकर आज आपके सामने आ रहा है।

१० सितम्बर १९६९,
कटनी

जगन्मोहनलाल शास्त्री

सम्पादकीय

श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी महाराज, जिन्होंने ईसरीमे अन्तिम समय दिगम्बर मुनि-बोधा धारण कर श्री १०८ गणेशकीर्ति महाराज नामसे भाद्रपद कृष्ण ११ वि० सं २०१८ को स्वर्गारोहण किया था, समयसारके माने हुए विद्वान् और कुशल प्रवक्ता थे। वे न्यायके आचार्य थे और सस्कृतभाषापर पूर्ण अधिकार रखते थे। कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा विरचित समयसार आत्म-तत्त्वका वर्णन करनेवाला सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है। श्रीअमृतचन्द्रसूरि और जयसेनाचार्यने उसपर सस्कृत-टीकाएँ लिखकर उसके गम्भीर भावको सरलतासे समझाकर जनसाधारणका बहुत उपकार किया है। यह समयसार वर्णीजी महाराजको अत्यन्त प्रिय था। जीवनके अन्तिम वर्षोंमे तो वे 'सर्व स्यज, एक भज' के सिद्धान्तानुसार अन्य ग्रन्थोसे अपना उपयोग हटाकर एक समयसार पर ही अपना उपयोग केन्द्रित करने लगे थे। उन्हे अमृतचन्द्रसूरि द्वारा विरचित आत्मख्याति सहित समयसार कण्ठस्थ था। उनके मुखारविन्दसे समयसारका प्रवचन सुनते समय श्रोताको जो आनन्द प्राप्त होता था उसका वर्णन वही कर सकता है जिसने कि उस प्रवचनको मनायोगपूर्वक साक्षात् सुना है। समयसारका सस्कार उनके हृदयमे इतना अधिक आरूढ हो गया था कि वे स्वप्नमे भी इसका प्रवचन करते थे। ईसरीमे उनके समीप रहनेवाले लोगोके मुखसे सुना है कि पूज्य वर्णीजी स्वप्नमे भी अमृतचन्द्रसूरि की आत्मख्यातिके साथ समयसारकी कितनी ही गाथाएँ अविकल बोलते रहते थे। उनकी यह क्रिया स्वप्नमे जब कभी २०-२५ मिनट तक अविरल चलती रहती थी।

इस समय समयसारके स्वाध्यायमे पर्याप्त वृद्धि हो रही है। जो 'समयसार' शब्दका अर्थ नहीं समझते है, निश्चय और व्यवहारनयका स्वरूप नहीं जानते हैं वे भी हाथमे समयसार लिये देखे जाते है। कहना चाहिये कि यह समयसारका युग है। कुन्दकुन्द महाराजके हृदय-हिमालयसे जो अध्यात्मकी मन्दाकिनी प्रवाहित हुई, उसकी सरस-शीतल धारमे अवगाहनकर ससार-भ्रमणसे सतप्त मानव परमशान्तिका अनुभव करे, यह बड़ी प्रसन्नताकी बात है। समयसारने अनगिनत जीवोका कल्याण किया है। उसका स्वाध्याय कर अन्य अनेक धर्मी लोग शाश्वत कल्याणकारी दिगम्बर धर्ममे दीक्षित हुए हैं। कविवर बनारसीदासजी, शतावधानी रायचन्द्रजी और सोनगढके सन्त श्रीकानजी स्वामी इसके प्रत्यक्ष उदाहरण हैं।

सपकमे रहनेवाले लोगोने पूज्य वर्णीजी महाराजसे जब इस बातका आग्रह किया कि महाराज! आप समयसारके अधिकारी विद्वान् हैं, अधिकारी इसलिये कि आप न केवल हिन्दी टीकाओके आधारसे इसके ज्ञाता हुए हैं किन्तु प्राकृत और सस्कृत भाषामे विरचित मूलग्रन्थ तथा उसकी सस्कृत टीकाओके एक-एक पदका विश्लेषणकर उसके ज्ञाता हुए हैं, साथ ही आपकी प्रवचन-शैली भी आकर्षक एवं उच्चकोटि की है जिससे साधारणसे साधारण श्रोता भी गहन तत्त्वको सरलतासे हृदयगम कर लेता है। अत आपके द्वारा इसकी टीका लिखी जावे—इसपर प्रवचन किये जावें, जिससे भविष्यमे भी जनता लाभान्वित होती रहे। सब लोगोकी प्रार्थना सुनकर

वे सहज भावसे यह कहकर टाल देते थे कि 'भैया मिथीके चखनेमे ही आनन्द है उसके गुणवर्णन-मे नही।' फिर भी इस ओर उन्होंने ध्यान दिया और अपनी दिव्य लेखनीसे समयसारकी टीका लिखकर अपनी स्वाध्याय-मञ्जूषामे रख ली।

जब जबलपुरमे महाराजजीका चातुर्मास हो रहा था, तब हमारे एक मित्रने पत्र लिखा कि पूज्य वर्णीजी महाराजने अपनी आत्मकथा और समयसारकी टीका लिखकर पूर्ण कर ली है, इसे प्राप्त करनेका प्रयत्न करो। प्रयत्न करनेपर भी ये अमूल्य रत्न उन्होंने प्रदान नहीं किये। प्रत्येक कार्य समय आनेपर ही सिद्ध होता है। जबलपुरसे सागरकी ओर विहार करते हुए आप मलहरा आ गये थे। उसी वर्ष सागरमे भारतवर्षीय दिगम्बर जैन विद्वत्परिषद्की ओरसे द्वितीय शिक्षण शिविरका आयोजन हो रहा था। इसका निमन्त्रण देनेके लिए मैं स्वयं मलहरा गया था। मध्याह्न की सामायिकके बाद उन्होंने आत्मकथाका वह प्रकरण उपस्थित जनताके समक्ष स्वयं सुनाया जिसमे उन्होंने अपनी धर्ममाता पूज्य चिरोजाबाईजीके जीवनपर प्रकाश डाला था। सुनकर सबका हृदय गद्गद हो गया। मैं आत्मकथाकी उन कापियोंको प्राप्त करनेके लिए प्रयास करता रहा। फलतः वे उन्होंने मुझे दे दी। शिक्षण-शिविरके कार्यक्रमसे निवृत्त होते ही मैं उनकी पाण्डु-लिपिमे सलग्न हो गया और ३-४ माहके भीतर उसका एक व्यवस्थित रूप मामने आ गया। 'मेरी जीवन-गाथा' के नामसे 'वर्णी ग्रन्थमाला वाराणसी' के द्वारा उसका प्रकाशन हो गया। इस तरह एक रत्न तो सामने आ गया था। परन्तु दूसरा रत्न 'समयसारकी टीका' को उन्होंने प्रकाशमे नहीं आने दिया।

समाधिमरणके बाद जब उनकी स्वाध्याय-सामग्री देखी गई तब उममे यह टीका प्राप्त हुई। इसके प्रकाशनके लिये श्रीनरेन्द्रकुमारजी एम० ए०, साहित्याचार्यने, जो अब पी०एच० डी० भी हैं, बड़ा प्रयत्न किया। ला० फिरोजिलालजी दिल्लीको प्रेरित करके उनके आर्थिक सहकारसे इसके समस्त पृष्ठोंको टाईप करारकर उन्होंने ४-६ प्रतियाँ तैयार कराई और विद्वानोंके पास भेजी। फिर भी उसके प्रकाशनका सुयोग नहीं बना। पिछली वर्षोंमे ईशरीमे होनेवाली मन्दिरप्रतिष्ठाके अवसरपर श्री पं० कैलाशचन्द्रजी, पं० जगन्मोहनलालजी तथा खुशालचन्द्रजीके साथ मैं भी वहाँ गया था। प्रसन्नताकी बात है कि वर्णी ग्रन्थमालाके मन्त्री डा० दरबारीलालजी कोठियाने पं० कैलाशचन्द्रजी द्वारा मूलकापी ग्रन्थमालासे प्रकाशित करनेके विचारसे वाराणसी मंगवा ली, और वह उनकी तथा पं० जगन्मोहनलालजीको सलाहसे संपादनार्थ मुझे भेज दी।

वर्णीजी द्वारा लिखित समयसारको देखनेकी उत्सुकता बहुत पहलेसे हृदयमे विद्यमान थी अतः इसका अध्ययन शुरू कर दिया। देखनेपर ऐसा लगा कि यह टीका एक प्रवचनके रूपमे है जिसमे उन्होंने अधिकांश अमृतचन्द्रसूरिकी आत्मरूपाति टीका, कही-कही जयसेनाचार्यकृत तात्पर्य-वृत्ति और अनेक शास्त्रोके अध्ययनसे प्राप्त अपने जिनागम-सम्बन्धी अनुभवका आश्रय लिया है। समयसारके गूढभावको उन्होंने बड़ी सरलतासे अनेक दृष्टान्त देकर स्पष्ट किया है। साथ ही अमृत-चन्द्रसूरि द्वारा निर्मित कलश-काव्योका भी कही अर्थरूपमे और कही भावार्थरूपमे व्याख्यान किया है। यह प्रवचन उन्होंने नातिविस्तर और नातिसंक्षेपकी पद्धतिसे लिखा है। इस प्रवचनके आधारपर श्रोता श्रीकुन्दकुन्दस्वामी और अमृतचन्द्रसूरि द्वारा प्रतिपादित तत्त्वको सरलतासे

ग्रहण कर सकता है। कितने ही प्रवचन मूल लक्ष्यसे भटककर प्रवाहमें अन्यत्र बह जाते हैं परन्तु पूज्य वर्णीजीका यह प्रवचन मूलानुगामी है।

बादमे इसे संपादित करनेका कार्य शुरू किया। संपादन करते समय समयसारकी दोनो संस्कृत टीकाओ तथा पं० जयचन्द्रजी कृत हिन्दी टीकाको सामने रक्खा गया तथा पूज्य वर्णीजीने जो लिखा है उसका उनसे मिलान किया गया। उन्होने अपने इस प्रवचनमे अमृतचन्द्रसूरिके कलशोपर व्याख्यान तो किया था—कही अर्थके रूपमे और कही भावार्थके रूपमे, परन्तु मूल श्लोकोको उद्धृत नहीं किया था। आज समयसारके अध्येताओमे कलशोके स्वाध्यायका भी प्रचार बढ़ रहा है। इसके ऊपर स्वतन्त्र टीकाएँ भी प्रकाशित हुई है पर बीच-बीचमे समयसारकी गाथाओका सदभं टूट जानेसे वे अपूर्ण—सी दिखती हैं। अतः मैने कलशोके मूल श्लोक भी तत् तत् प्रकरणोमे उद्धृत कर दिये तथा जहाँ जैसा आवश्यक दिखा उसके अर्थ और भावार्थको स्पष्ट कर दिया। वर्णीजीके द्वारा लिखित प्रतिमे अन्तके स्याद्वादाधिकारके प्रवचनके पृष्ठ नहीं मिले। ये पृष्ठ कही गुम गये या लिखे ही नहीं गये, इसका निर्णय नहीं हो सका। ग्रन्थ अपूर्ण न रहे, इस भावनासे मैने श्रीजयचन्द्रजीकी हिन्दी टीकाके आधारपर स्याद्वादाधिकारका हिन्दी व्याख्यान स्वयं लिखकर जोड़ दिया है। वर्णीजीकी भाषा अपनी एक शैली स्वयं रखती है, उसमे यद्यपि आधुनिक खड़ी बोली और संस्कृतबहुल शब्दोका आश्रय कम है तथापि उसमे माधुर्य है, आकर्षण है और हृदयगत भावको प्रकट करनेकी अद्भुत क्षमता है। इसलिये परिमार्जनके नामपर उसमे उतना ही परिमार्जन किया गया है जितना कि अत्यन्त आवश्यक दिखा। कही-कही कुछ उदाहरण एकसे अधिक बार आ गये थे उन्हें अलग कर दिया।

इस ग्रन्थका संपादन करते समय अन्तरङ्गमे बड़ा आह्लाद था, ऐसा लगता था कि एक अपूर्व ग्रन्थ जनकल्याणके लिये सामने आ रहा है, इसलिये दिनभर संस्थाओंके कार्योमे व्यस्त रहनेके बावजूद भी रात्रिके दो-दो बजे तक अथवा जब नींद खुल खई तभी यह कार्य होता रहा। ऐसा लगता था कि जैसे कोई अदृश्य शक्ति इस कार्यमे मुझे शक्ति प्रदान कर रही है।

ग्रन्थ तैयार होनेपर मुझे लगा कि इस ग्रन्थका सम्बन्ध एक ऐसे उच्च सयमी एव ख्याति प्राप्त विद्वान्के साथ है जो समाजमे जन-जनकी श्रद्धाके भाजन थे और वर्तमानमे विद्यमान नहीं है। 'जीवन-गाथाके' दोनो भागोका संपादनकर उनकी पाण्डुलिपियाँ उन्हें दिखाकर तथा अक्षरशः उन्हें सुनाकर अपने दायित्वसे मुक्त हो गया था। पर यह संस्करण उनके अभावमे प्रकाशित हो रहा है, अतः चिन्तित था कि ग्रन्थमे कही कोई त्रुटि न रह जावे। फलतः मैने इसे अन्य विद्वानोको भी दिखा लेना उचित समझा। श्री पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री और पं० दरवारोलालजी कोठियाकी समत्यनुसार संपादित पाण्डुलिपि श्रीमान् पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री कटनोके पास भेज दी। हर्षकी बात है कि उन्होंने पूज्य वर्णीजी द्वारा लिखित मूल प्रति तथा समयसारकी अन्य प्रतियोको सामने रखकर अक्षरशः उसका अवलोकन किया तथा जहाँ सुधार आवश्यक समझा उसकी एक सूची बनाई और उसे लेकर सागर पधारे। यहाँ ५ दिन रहे तथा संपादित पाण्डुलिपिका पुनः वाचन कराकर ऊहापोहपूर्वक आवश्यक सुधारोको यथास्थान आयोजित कराया। मै पण्डित-जीकी इस तल्लीनतासे मन ही मन बड़ा प्रसन्न हो रहा था। इस तरह पण्डितजीके निरोक्षणके

बाद पाण्डुलिपिकी पूर्णताके विषयमें मैं आश्वस्त हो सका। पण्डित जगन्मोहनलालजी एक-एक शब्द-विन्यासको बड़ी बारीकीसे परखते हैं। समयसारका अनुभव भी आपका उत्तम है। इस कार्यमें उन्होंने जो सहयोग प्रदान किया उसके लिये मैं अत्यन्त आभारी हूँ।

संपादनके पूर्व इसके प्रकाशनकी जो व्यवस्था निश्चित हुई थी वह विघटित हो गई, इसलिए नवीन व्यवस्थाके लिए प्रयास करना पड़ा और इसमें कुछ समय भी लग गया। पर मेरा हृदय इस ग्रन्थको जहाँसे प्रकाशित करना चाहता था वहीसे इसका प्रकाशन हो रहा है, यह प्रसन्नताकी बात है। वर्णी ग्रन्थमाला पूज्य वर्णीजीके नामसे सम्बद्ध है तथा उन्हींके वरदहस्त एव शुभाशीर्वादसे इसका कार्य प्रारम्भ हुआ था। सर्वप्रथम 'मेरी जीवनगाथा'के नामसे वर्णीजीकी आत्मकथाका प्रथम भाग इस ग्रन्थमालासे प्रकाशित हुआ था। उसके बाद वर्णीजीसे सम्बद्ध मेरी जीवनगाथा द्वितीय भाग, वर्णी-वाणो ४ भाग आदि अनेक ग्रन्थ और भी इस ग्रन्थमालाने प्रकाशित किये हैं। वर्तमानमें उसके उत्साही मन्त्री श्री डा० दरबारीलालजी कोठिया ग्रन्थमालाके संचालनमें बड़ा श्रम, समय और मनोयोग देते हैं। प्रूफ देखने आदिका कार्य भी आप निःस्पृह भावसे स्वयं निपटा लेते हैं। उन्हींके परिश्रमस्वरूप इस ग्रन्थका प्रकाशन वर्णी ग्रन्थमालासे हो रहा है, अतः वे धन्यवादके पात्र हैं। धन्यवादके प्रकरणमें श्री नरेन्द्रकुमारजीका नाम अविस्मरणीय है, क्योंकि उनके प्रयत्नके फलस्वरूप ही यह ग्रन्थरत्न प्रकट हो रहा है।

अन्तमें इस ग्रन्थके संपादनमें हुई त्रुटियोंका उत्तरदायित्व मुझपर है और मैं इसके लिये विद्वत्समाजसे क्षमाप्रार्थी हूँ। भावना है कि घर-घरमें इसका प्रचार हो और सभी लोग इसके माध्यमसे श्रीकुन्दकुन्दस्वामीकी देशनाको समझनेका प्रयत्न करें।

विनीत
पन्नालाल जैन

प्रस्तावना

ग्रन्थकार श्री कुन्दकुन्दाचार्य और उनका प्रभाव

इस समयप्राप्त अथवा समयसारके मूलकर्ता श्रीकुन्दकुन्दाचार्य हैं। ये दिगम्बर जैनाचार्योंमें सर्वाधिक वाङ्मयप्रभावक एवं प्रसिद्धिको प्राप्त आचार्य हैं।

मङ्गल भगवान्बीरो मङ्गल गौतमो गणी ।

मङ्गल कुन्दकुन्दाचार्यो जैनधर्मोऽस्तु मङ्गलम् ॥

इस मङ्गल-पद्यके द्वारा भगवान् महावीर और उनके प्रधान गणधर गौतमके बाद कुन्दकुन्दस्वामीको मङ्गल कहा गया है। इनकी प्रशस्तिमें कविवर वृन्दावनका निम्नांकित सबैया अत्यन्त प्रसिद्ध है, जिसमें बतलाया है कि मुनीन्द्र कुन्दकुन्द-सा आचार्य न हुआ, न है और न होगा—

जासके सुखारविन्दतें प्रकाश भास हृन्द
स्याद्वाद जैन जैन इद कुदकुद से
तास के अभ्यास तें विकास भेदज्ञान होत
मूढ सो लखे नहीं कुबुद्धि कुदकुद से ।
देत हैं अक्षीस क्षीस नाथ इद चद जाहि
मोह भार खड भार तड कुदकुद से
विशुद्धि बुद्धि वृद्धिदा प्रसिद्ध ऋद्धि सिद्धिदा
हुए न हैं न होहिगे मुनिव कुदकुद से ॥

श्रीकुन्दकुन्दस्वामीके इस गुणस्तवनका कारण है उनके द्वारा प्रतिपादित वस्तुतत्त्वका विशेषतया आत्मतत्त्वका विशद वर्णन। समयसार आदि ग्रन्थोंमें उन्होंने परसे भिन्न तथा स्वकीय गुणपर्यायोंसे अभिन्न आत्माका जो वर्णन किया है वह अन्यत्र दुर्लभ है। उन्होंने इसमें अध्यात्मधारारूप जिस मन्दाकिनिकी प्रवाहित किया है उसके शीतल प्रवाहमें अवगाहनकर भवभ्रमण श्रान्त पुरुष आत्मशान्तिको प्राप्त करते हैं। कुन्दकुन्दाचार्यका विदेहगमन

श्रीकुन्दकुन्दस्वामीके विषयमें यह मान्यता प्रचलित है कि वे विदेहसेत्र गये थे और सीमन्धरस्वामीकी दिव्यध्वनिसे उन्होंने आत्मतत्त्वका स्वरूप प्राप्त किया था। विदेहगमनका सर्वप्रथम उल्लेख करनेवाले आचार्य देवसेन (वि० स० की १०वीं शती) हैं। जैसा कि उनके वर्णनसारसे प्रकट है—

अह पडमणदिणाहो सीमन्धरसामिदिश्वणाजेण ।

ण विबोहह सो समणा कह सुमग्गं पयान्ति ॥ ४३ ॥

इसमें कहा गया है कि यदि पद्मनन्दिनाथ, सीमन्धरस्वामी द्वारा प्राप्त दिव्यज्ञानसे बोध न देते तो श्रमण—मुनिजन सच्चे मार्गको कैसे जानते।

देवसेनके बाद ईसाकी बारहवीं शताब्दीके विद्वान् जयसेनाचार्यने भी पञ्चास्तिकायकी टीकाके आरम्भमें निम्नलिखित अवतरण-पुष्पिकामें कुन्दकुन्दस्वामीके विदेहगमनकी चर्चा की है—

‘अथ श्रीकुमारनन्दिसिद्धान्तदेवशिष्यै प्रसिद्धकथाभ्यायेन पूर्वविदेह गत्वा वीतरागसर्वज्ञ-श्रीमदूरस्वामितोयंकरपरमेश्वर इष्ट्वा तन्मुखकमलविनिर्गतदिव्यबाणश्रवणावधारितपदार्थांस्तुष्ट्वात्मतत्त्वादि-सारांशं गृहीत्वा पुनरप्यागतै श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यदेवै पद्मनन्दाद्यपराभिधेयैरन्तस्तत्त्वबहिस्तत्त्वगौणमुख्य-प्रतिपत्त्यर्थं अथवा शिवकुमारमहाराजादिसंक्षेपशिष्यप्रतिबोधनाय विरचिते पञ्चास्तिकायप्राभृतशास्त्रे अथाक्रमेणाधिकारशुद्धिपूर्वकं तात्पर्यव्याख्यानं कथ्यते ।’

‘जो कुमारनन्दि सिद्धान्तदेवके शिष्य थे, प्रसिद्ध कथाके अनुसार जिन्होंने पूर्वविदेहक्षेत्र जाकर वीत-राग सर्वज्ञ श्रीमदूरस्वामी तीर्थंकर परमदेवके दर्शनकर तथा उनके मुखकमलसे विनिर्गत दिव्यध्वनिके श्रवणसे अवधारित पदार्थोंमें शुद्ध आत्मसत्त्व आदि सारभूत अर्थको ग्रहणकर जो पुन वापिस आये थे तथा पद्मनन्दी आदि जिनके दूसरे नाम थे ऐसे श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यदेवके द्वारा अन्तस्तत्त्वकी मुख्यरूपसे और बहिस्तत्त्वकी गौणरूपसे प्रतिपत्ति करानेके लिये अथवा शिवकुमार महाराज आदि संक्षेप रुचिवाले शिष्योंको समझानेके लिये पञ्चास्तिकाय प्राभृत शास्त्र रचा ।’

षट्प्राभृतके संस्कृत टीकाकार श्रीभुतसागरसूरिने अपनी टीकाके अन्तमें भी कुन्दकुन्दस्वामीके विदेह-गमनका उल्लेख किया है—

‘श्रीपद्मनन्दिकुन्दकुन्दाचार्यवक्त्रमीवाचायैकाचार्यगृहपिच्छाचार्यनामपञ्चकविराजितेन चतुरङ्गुला-काशगमननिर्दिना पूर्वविदेहपुण्डरीकिणीनगरवन्दितश्रीमन्धरापरनामस्वयंप्रभजिनेन तत्श्रुतज्ञानसम्बोधित-भरतवर्षभगवन्जीवेन श्रीजिनचन्द्रसूरिभट्टारकपट्टाभरणभूतेन कलिकालसर्वज्ञेन विरचिते षट्प्राभृतग्रन्थे—’

‘पद्मनन्दी, कुन्दकुन्दाचार्य, वक्त्रमीवाचार्य, ‘एलाचार्य और गृहपिच्छाचार्य इन पाँच नामोंसे जो युक्त थे, चार अङ्गुल ऊपर आकाशगमनकी ऋद्धि जिन्हें प्राप्त थी, पूर्वविदेहक्षेत्रके पुण्डरीकिणी नगरमें जाकर श्रीमन्धर अपर नाम स्वयंप्रभ जिनेन्द्रकी जिन्होंने वन्दना की थी, उनसे प्राप्त श्रुतज्ञानके द्वारा जिन्होंने भरत-क्षेत्रके भगवन्जीवोंको संबोधित किया था, जो जिनचन्द्रसूरि भट्टारकके पट्टके आभूषणस्वरूप थे तथा कलि-कालके सर्वज्ञ थे, ऐसे कुन्दकुन्दाचार्यद्वारा विरचित षट्प्राभृत ग्रन्थमें—’

उपर्युक्त उल्लेखोंसे साक्षात् सर्वज्ञदेवकी वाणी सुननेके कारण कुन्दकुन्दस्वामीकी अपूर्व महत्ता प्रख्या-पित की गई है। किन्तु कुन्दकुन्दस्वामीके ग्रन्थोंमें उनके स्वमुखसे कही विदेहगमनकी चर्चा उपलब्ध नहीं होती। उन्होंने समयप्राभृतके प्रारम्भमें सिद्धोंकी वन्दनापूर्वक निम्न प्रतिज्ञा की है—

वदितुं सम्बसिद्धे ध्रुवमन्त्रमणोवम गह पत्ते ।

वोच्छामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवकीमयिच ॥ १ ॥

इसमें कहा गया है कि मैं श्रुतकेवलीके द्वारा भणित समयप्राभृतको कहूँगा। यदि सीमवर-स्वामीकी दिव्यध्वनि सुननेका सुयोग उन्हें प्राप्त होया तो उसका उल्लेख वे अवश्य करते। फिर भी देवसेन आदिके उल्लेख सर्वथा अकारण नहीं हो सकते।

कुन्दकुन्दाचार्यके नाम

पञ्चास्तिकायके टीकाकार जयसेनाचार्यने कुन्दकुन्द, पद्मनन्दी आदि अपर नामोंका उल्लेख किया है, पट्टाभूतके टीकाकार श्रुतसागरसूरिने पद्मनन्दी, कुन्दकुन्दाचार्य, वक्रवीवाचार्य, एलाचार्य, और गृद्धपिण्डाचार्य इन पाँच नामोंका निर्देश किया है। नन्दिसधके सम्बद्ध विजयनगरके शिलालेखमें भी, जो लगभग १३८६ ई० का है, उक्त पाँच नाम बतलाये गये हैं। नन्दिसधकी पट्टावलीमें भी उपर्युक्त पाँच नाम निर्दिष्ट हैं परन्तु अन्य शिलालेखोंमें पद्मनन्दी और कुन्दकुन्द अथवा कोण्डकुन्द इन दो नामोंका ही उल्लेख मिलता है।

कुन्दकुन्दका जन्मस्थान

इन्द्रनन्दी आचार्यने पद्मनन्दीको कुण्डकुन्दपुरका बतलाया है। इसीलिये श्रवणवेलगोलाके किनारे ही शिलालेखोंमें उनका कोण्डकुन्द नाम लिखा है। श्री पी० वी० देसाईने 'जैनजम् इन साउथ इण्डिया'में लिखा है कि गुण्डकल रेलवे स्टेशनसे दक्षिणी ओर लगभग ४ मीलपर एक कोनकुण्डल नामका स्थान है जो अनन्तपुर जिलेके गुटीतालुकमें स्थित है। शिलालेखमें इसका प्राचीन नाम कोण्डकुन्द मिलता है। यहाँके निवासी इसे आज भी 'कोण्डकुन्द' कहते हैं। बहुत कुछ संभव है कि कुन्दकुन्दाचार्यका जन्म स्थान यही हो।

कुन्दकुन्दके गुरु

सत्सारे निस्पृह वीतराग साधुओंके मातापिताके नाम सुरक्षित रखने—लेखबद्ध करनेकी परम्परा प्रायः नहीं रही है। यही कारण है कि समस्त आचार्योंके माता-पिता विषयक इतिहासकी उपलब्धि नहीं है। हाँ, इनके गुरुओंके नाम किसी-न-किसी रूपमें उपलब्ध होते हैं। पञ्चास्तिकायकी तात्पर्यवृत्तिमें जयसेनाचार्यने कुन्दकुन्दस्वामीके गुरुका नाम कुमारनन्दि सिद्धान्तदेव लिखा है और नन्दिसधकी पट्टावलीमें उन्हें जिनचन्द्रका शिष्य बतलाया गया है। परन्तु कुन्दकुन्दाचार्यने बोधपाहुडके अन्तमें अपने गुरुके रूपमें भद्रबाहुका स्मरण किया है और अपने आपको भद्रबाहुका शिष्य बतलाया है। बोधपाहुडकी गाथाएँ इस प्रकार हैं—

सह-विआरो हूँथो आसासुत्तेसु ज जिणे कहिय ।

सो तह कहिय णाणमीसेण थ भद्रबाहुस्स ॥ ६१ ॥

बारसअगविआण णउदसपुब्बगबिडलवित्थरण ।

सुयणाणि भद्रबाहु गमयगुरु भयवओ जयओ ॥ ६२ ॥

प्रथम गाथामें कहा गया है कि जिनेन्द्र भगवान् महावीरने अर्थरूपसे जो कथन किया है वह भाषा-सूत्रोंमें शब्द-विकारको प्राप्त हुआ अर्थात् अनेक प्रकारके शब्दोंमें ग्रथित किया गया है। भद्रबाहुके शिष्यने उसको उसी रूपमें जाना है और कथन किया है द्वितीय गाथामें कहा गया है। कि बारह अंगों और चौदह पूर्वोंके विपुल विस्तारके वेत्ता गमक गुरु भगवान् श्रुतकेवली भद्रबाहु जयवत हो।

ये दोनों गाथाएँ परस्परसे सबद्ध हैं। पहली गाथामें कुन्दकुन्दने अपनेको जिस भद्रबाहुका शिष्य कहा है दूसरी गाथामें उन्हींका जयघोष किया है। यहाँ भद्रबाहुसे अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु ही ग्राह्य जान पड़ते हैं क्योंकि द्वादश अङ्ग और चतुर्दश पूर्वका विपुल विस्तार उन्हींसे संभव था। इसका समर्थन समयप्राभूतके पूर्वोक्त प्रतिज्ञावाक्य 'वदितुं स्वस्वसिद्धे—' से भी होता है जिसमें उन्होंने कहा है कि मैं श्रुतकेवलीके द्वारा प्रतिपादित समयप्राभूतको कहूँगा। श्रवणवेलगोलाके अनेक शिलालेखोंमें सह उल्लेख मिलता है कि अपने

शिष्य चन्द्रगुप्तके साथ भद्रबाहु वहाँ पवारे और वही एक गुफामें उनका स्वर्गवास हुआ। इस घटनाको आज ऐतिहासिक तथ्यके रूपमें स्वीकृत किया गया है।

बोधपाहुडके संस्कृत टीकाकार श्रीश्रुतसागरसूरिने—

‘भद्रबाहुशिष्येण अर्हद्बलिगुसिगुसापरनामद्वयेन विशाखाचार्यनाम्ना
दशपूर्वचारिणामेकादशानामाचार्यणां मध्ये प्रथमेन ज्ञातम्’

इन पक्तियों द्वारा कहा है कि यहाँ भद्रबाहुके शिष्यसे विशाखाचार्यका ग्रहण है। इन विशाखाचार्य-के अर्हद्बलि और गुसिगुस ये दो नाम और भी हैं तथा ये दशपूर्वके धारक ग्यारह आचार्योंके मध्य प्रथम आचार्य थे। वही श्रुतसागरसूरि ६२ वीं गाथाकी टीकामें भद्रबाहुको ‘पञ्चाना श्रुतकेवलिन मध्येऽप्यो भद्र-बाहु’ इन शब्दों द्वारा पाँच श्रुतकेवलियोंमें अन्तिम श्रुतकेवली प्रकट करते हैं।

अब विचारणीय बात यह रहती है कि यदि कुन्दकुन्दको अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहुका साक्षात् शिष्य माना जाता है तो वे विक्रम शताब्दीसे ३०० वर्ष पूर्व ठहरते हैं और उस समय जब कि ग्यारह अग तथा चौवह पूर्वोंके जानकार आचार्योंको परम्परा विद्यमान थी तब उनके रहते कुन्दकुन्दस्वामीकी इतनी प्रतिष्ठा कैसे सम्भव हो सकती है और कैसे उनका अन्वय चल सकता है? इस स्थितिमें कुन्दकुन्दको उनका परम्परा शिष्य ही माना जा सकता है, साक्षात् नहीं। श्रुतकेवली भद्रबाहुके द्वारा उपदिष्ट तत्त्व उन्हें गुरुपरम्परासे प्राप्त रहा होगा, उसीके आधारपर उन्होंने अपने आपको भद्रबाहुका शिष्य घोषित किया है। भद्रबाहु अन्तिम श्रुतकेवली थे, अतः उनके द्वारा उपदिष्ट तत्त्वको उनके शिष्य विशाखाचार्यने जाना। उसीकी परम्परा आगे चलती रही। गमकगुरुका अर्थ श्रुतसागरजीने उपाध्याय किया है सो विशाखाचार्यके लिये यह विशेषण उचित ही है।

कुन्दकुन्दका समय

कुन्दकुन्दस्वामीके समय निर्धारणपर प्रवचनसारकी प्रस्तावनामें डा० ए० एन० उपाध्येने, समन्तभद्रकी प्रस्तावनामें जुगलकिशोरजी मुस्तारने, पञ्चास्तिकायकी प्रस्तावनामें डा० ए० चक्रवर्तीने तथा कुन्दकुन्द प्रामृतसग्रहकी प्रस्तावनामें प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने विस्तारसे चर्चा की है। लेख-विस्तारके भयसे मैं उन सब चर्चाओंके अवतरण नहीं देना चाहता। जिज्ञासु पाठकोको तत् तत् ग्रन्थोंसे जाननेकी प्रेरणा करता हुआ कुन्द-कुन्दस्वामीके समय-निर्धारणके विषयमें मात्र दो मान्यताओंका उल्लेख कर रहा हूँ। एक मान्यता प्रो० हबोल द्वारा सपादित नन्दसघकी पट्टावलिओंके आधारपर यह है कि कुन्दकुन्द विक्रमकी पहली शताब्दीके विद्वान् थे। वि० स० ४९ में वे आचार्यपदपर प्रतिष्ठित हुए, ४४ वर्षकी अवस्थामें उन्हें आचार्यपद मिला, ५१ वर्ष १० महीने तक वे उस पदपर प्रतिष्ठित रहे और उनकी कुल आयु ९५ वर्ष १० माह १५ दिनकी थी। डा० ए० चक्रवर्तीने पञ्चास्तिकायकी प्रस्तावनामें अपना यही अभिप्राय प्रकट किया है और दूसरी मान्यता यह है कि वे विक्रमकी तीसरी शताब्दीके प्रारम्भके विद्वान् हैं, जिसका समर्थन जुगलकिशोरजी मुस्तार, डा० ए० एन० उपाध्ये, नाथूरामजी प्रेमी तथा प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री आदि इतिहासज्ञ विद्वान् करते आये हैं।

कुन्दकुन्दके ग्रन्थ और उनकी महत्ता

दिगम्बर जैन ग्रन्थोंमें कुन्दकुन्द द्वारा रचित ग्रन्थ अपना अलग प्रभाव रखते हैं। उनकी वर्णन-शैली ही

इस प्रकारकी है कि पाठक उसने वस्तुस्वरूपका अनुगम बड़ी सरलतासे प्राप्त कर लेता है। निम्नांकित ग्रन्थ कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित निविवाद रूपसे माने जाते हैं तथा जैन समाजमें उनका सर्वोपरि मान है—

१ नियमसार, २ पञ्चास्तिकाय, ३ प्रवचनसार, ४ समयसार (समयप्राभृत), ५ वारस-अणुवेक्खा, ६ दसणपाहुड, ७ चारित्रपाहुड, ८ सुत्तपाहुड, ९ बोधपाहुड, १० भावपाहुड, ११ मोक्षपाहुड, १२ सीलपाहुड, १३ लिंगपाहुड, १४ दसभतिसगहो।

इनक सिवाय रयणसार नामका ग्रन्थ भी कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित प्रसिद्ध है। परन्तु उसके और अनेक पाठभेद देखकर विचारक विद्वानोंका मत है कि यह कुन्दकुन्दके द्वारा रचित नहीं है अथवा इसके अन्दर अन्य लोगोंकी गाथाएँ भी सम्मिलित हो गई हैं। इन्द्रनदीके श्रुतावतारके अनुसार षट्खण्डागमके आद्य भागपर कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित परिकर्म ग्रन्थका उल्लेख मिलता है। इस ग्रन्थका उल्लेख षट्खण्डागमक विजिण्ट पुरस्कर्ता आचार्य वीरसेनने अपनी टीकामें कई जगह किया है। इससे पता चलता है कि उनके समय या वह उपलब्ध रहा, परन्तु आजकल उसको उपलब्ध नहीं है। शास्त्रभण्डारी—वासकर दक्षिणके शास्त्रभण्डारीगण इसकी खोज की जानी चाहिये। मूलाचार भी कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित माना जाने लगा है क्योंकि उसकी अन्तिम पुष्पकाम (इति मूलाचारविबुधौ द्वादशाध्यायः) कुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत-मूलचाराख्यावबुधित) कृतिरिय वसुमन्दिन श्रमणस्य यह उल्लेख पाया जाता है।

कुन्दकुन्दस्वामीके समस्त ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। अतः उनका परिचय अनावश्यक मालूम होता है। समयसार या समयप्राभृत पाठकोके हाथमें है अतः उसका परिचय देना आवश्यक जान पड़ता है।

समयप्राभृत (समयसार) नामकी सार्थकता

‘बोच्छासि समयपाहुटमणमो सुयकेवलाभणिय’ इस प्रतिज्ञावाक्यके ‘मम परमविशुद्ध शुद्धचिन्मात्रमूर्तेर्भवतु समयसारव्याख्ययैवानुभूते’ इस कलशाके तृतीयश्लोकमें तथा जो ‘समयपाहुडमिम पडिहण अथ तच्चो जाउ’ इस समारोपात्मक अन्तिम गाथाके अनुसार प्रकृत ग्रन्थका नाम ‘समयप्राभृत’ है, ‘समयसार’ नहीं। किन्तु पीछे चलकर नियमसार और प्रवचनसारके अनुसार इसका नाम भी ‘समयसार’ प्रचलित हो गया। समयसार नाम प्रचलित होनेमें अमृतचन्द्रस्वामी द्वारा रचित आत्मख्याति टीकाके ‘नम समयसागय’ इस मङ्गल श्लोकमें तथा समयसार शब्दका प्रयोग भी एक कारण है। अमृतचन्द्रस्वामीने समयका अर्थ जीव किया है—‘टड्ढोत्कीर्णचित्स्वभावो जीवो नाम पदार्थो न समयः। समयत एकत्वेन युगपज्जातिगच्छति चेति निरुक्त’ अर्थात् टड्ढोत्कीर्ण चित्स्वभाववाला जो जीव नामका पदार्थ है वह समय कहलाता है। जो एक साथ समस्त पदार्थोंको जाने वह समय है ऐसी समय शब्द की निरुक्ति है। जयसेनाचार्यने भी ‘सम्यग् अय बोधो यस्य भवति स समय आत्मा अथवा सम एकभावनायन गमन समय’ इस व्युत्पत्तिके अनुसार समयका अर्थ आत्मा किया है। इन्हीं जयसेनाचार्यने ‘प्राभृत’का व्याख्यान करते हुए लिखा है—‘प्राभृत सार सार शुद्धावस्था, समयस्य आत्मन प्राभृत समयप्राभृत, अथवा समय एव प्राभृत समयप्राभृतम्’। अर्थात् प्राभृतका अर्थ सार है, सार शुद्ध अवस्थाको कहते हैं अतः आत्माको शुद्ध अवस्था का नाम समयप्राभृत है। संस्कृत कोषोंमें प्राभृतका एक अर्थ उपहार या भेंट भी बतलाया गया है, आत्माकी जो भेंट है वह समयप्राभृत है। अथवा ‘सम्-एकीभावेन स्वगुणपर्यायान् अथते गच्छति’ अर्थात् जो अपने गुण और पर्यायोंके साथ एकीभावको प्राप्त हो वह समय है। इस निरुक्ति के अनुसार समयका अर्थ

समस्त पदार्थ होता है। उनमें प्राभूत अर्थात् सारभूत पदार्थ जीवपदार्थ है। प्राभूतका एक अर्थ शास्त्र भी होता है अतः समयप्राभूतका अर्थ आत्माका शास्त्र है। 'प्रकर्षेण आसन्नस्तात् भूतम् इति प्राभूतम्' अर्थात् जो उत्कृष्टताके साथ सब ओरसे भरा हुआ हो—जिसमें पदार्थका पूर्वापरविरोध रहित साङ्गोपाङ्ग वर्णन हो उसे प्राभूत कहते हैं। इस ग्रन्थमें समय अर्थात् आत्मा अथवा समस्त पदार्थों—नव पदार्थोंका साङ्गोपाङ्ग वर्णन है इसलिये यह समयप्राभूत है।

समयके भेद

कुन्दकुन्दस्वामीने समय अर्थात् आत्माके 'स्वसमय' और 'परसमय' की अपेक्षा दो भेद किये हैं। जो जीव अपने दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य स्वभावमें स्थित है वह स्व समय है और जो पुद्गल कर्म प्रवेशमें स्थित है वह परसमय है। पुद्गल कर्मप्रदेशमें स्थित होनेका अर्थ उन्हे आत्मस्वरूप मानना है। जब तक यह जीव परमाणु मात्र भी पुद्गल द्रव्यको आत्मस्वरूप मानता रहता है तब तक वह परसमय ही कहलाता है। ससारके समस्त प्राणी इन्ही दो भेदोंमें विभक्त हैं।

समयप्राभूतकी वस्तु व्यवस्था एवं वर्णनीय पदार्थ

समयसारमें कुन्दकुन्दस्वामीने जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष इन पदार्थोंको वर्णनीय पदार्थ माना है। इन्हीको यथार्थरूपसे जानना सम्यग्दर्शन कहा है। यथा—

भूयस्थेयाभिगदा जीवा-जीवा य पुण्य पाव च ।

आस्रव सवर जिउजर बधो मोक्षो य सम्मत् ॥

अर्थात् भूतार्थनयसे जाने गये जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष सम्यक्त्व है। यहाँ कारणमें कार्यका उपचार कर सम्यक्त्वका वर्णन किया गया है अर्थात् जीवाजीवादि पदार्थ सम्यक्त्वके कारण हैं और सम्यक्त्व कार्य है। इन्हीं नौ पदार्थोंका विशद वर्णन इस ग्रन्थमें किया गया है। तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वामीने इन नौ पदार्थोंमेंसे पुण्य और पापको आस्रवमें गतार्थ कर सात ही तत्त्व माने हैं तथा उनके क्रमको भी परिवर्तित कर दिया है जैसे 'जीवाजीवास्रवबन्धसवरनिर्जराभोक्षास्तत्त्वम्' अर्थात् जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष ये साततत्त्व हैं। इनका यथार्थश्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है

'तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्'

जीव और अजीव तत्त्वका क्रम कुन्दकुन्द और उमास्वामी की मान्यताके अनुसार एकसा है। परन्तु आस्रवके बाद कुन्दकुन्दस्वामीने उसके विरोधी सवरका पाठ रक्खा है और उमास्वामीने आस्रवके बाद होनेके कारण उसके बाद बन्धका पाठ रक्खा है। सवर पूर्वक ही निर्जरा कार्य-कारिणी होती है इस दृष्टिसे कुन्दकुन्द स्वामीने सवरके बाद निर्जराका पाठ रक्खा है। उमास्वामीने भी सवर और निर्जराका यही क्रम स्वीकृत किया है। कुन्दकुन्दने निर्जराके बाद बन्ध और उसके बाद बन्धके विरोधी मोक्षतत्त्वका पाठ रक्खा है। अपनी-अपनी विवक्षाओंके अनुसार दोनों मान्यताएँ ठीक हैं। पुण्य और पापके विषयमें अधिक भ्रान्ति होती है अतः कुन्दकुन्दस्वामीने उस भ्रान्तिको दूर करनेके लिये अलगसे उनका वर्णन करना उचित समझा, पर उमास्वामीने उन्हे आस्रवका ही एक विशेष रूप समझकर उनका स्वतन्त्र वर्णन करना ठीक नहीं समझा। उमास्वामीके द्वारा स्वीकृत क्रमका समर्पण करते हुए पूज्यपाद और अकलंकस्वामीने सर्वार्थसिद्धि एवं राज-

वातिकमें कहा कि जीवतत्त्व सब तत्त्वोंमें प्रमुख है अतः उसका पहले कथन किया है। उसके बाद जीवके बिरोधी अजीवतत्त्वका वर्णन किया है। जीव और अजीवके संयोगसे जीव की सप्तराश होती है उसके कारण आन्ध्र और बन्ध हैं। मोक्ष उपादेयतत्त्व है और उसको प्राप्ति सबर और निर्जरापूर्वक होती है अतः बन्धके बाद सबर और निर्जराका कथन है। अन्तमें प्राप्त होनेके कारण सबसे अन्तमें मोक्षतत्त्वका कथन है।

इन पदार्थोंका विराट् वर्णन करनेके लिए कुन्दकुन्द महाराजने समग्रप्रामृतको निम्नलिखित दश अधि-
कारोंमें विभाजित किया है—१ पूर्वरङ्ग २ जीवाजीवाधिकार ३ कर्तृकर्माधिकार ४ पुण्य-पापाधिकार
५ आस्रवाधिकार ६ सवराधिकार ७ निर्जराधिकार ८ बंधाधिकार ९ मोक्षाधिकार और १० सर्वविशुद्धज्ञाना-
धिकार। नयोका सामञ्जस्य बैठानेके लिये अमृतचन्द्रस्वामीने पीछेसे स्याद्वादाधिकार नामका एक स्वतन्त्र
अधिकार और जोड़ा है। अमृताख्याति टीकाके अनुसार समग्र ग्रन्थ ४१५ गाथाओंमें समाप्त हुआ है।
तात्पर्यवृत्तिके अनुसार कुछ गाथाएँ अधिक हैं।

कुन्दकुन्दाचार्य सम्मत नय व्यवस्था

कुन्दकुन्दस्वामीने निश्चयनय और व्यवहारनयके भेदसे सिर्फ दो नय स्वीकृत किये हैं। वस्तुके एक-
अभिन्न और स्वाश्रित—परनिरपेक्ष परिणमनको जाननेवाला निश्चयनय है और अनेक-भेदरूप तथा परा-
श्रित—परसापेक्ष परिणमनको जाननेवाला व्यवहारनय है। यद्यपि अन्य आचार्योंने निश्चयनयके शुद्ध
निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय इस प्रकार दो भेद किये हैं और व्यवहारनयके सद्भूत, असद्भूत, उपचरित,
अनुपचरित आदिके भेदसे अनेक भेद स्वीकृत किये हैं परन्तु कुन्दकुन्दस्वामीने इन भेदोंके चक्रमें न पड़कर
सिर्फ उपर्युक्त दो भेद स्वीकृत किये हैं। अपने गुणपर्यायोसे अभिन्न आत्मा की परिणतिके कथनको उन्होंने
निश्चयनयका विषय माना है और कर्मके निमित्तसे होनेवाली आत्मा की परिणतिको व्यवहारनयका विषय माना
है। निश्चयनय आत्मामें काम, क्रोध, मान, माया, लोभ आदि विकारोंको स्वीकृत नहीं करता। वे पुद्गलद्रव्यके
निमित्तसे होते हैं इसलिये उन्हें सीधे पुद्गलके कह दिये हैं। इसी तरह गुणस्थान तथा मार्गणा आदिके विकल्प
जीवके स्वभाव नहीं है अतः निश्चयनय उन्हें स्वीकार नहीं करता। इन सबको आत्माके कहना व्यवहार-
नयका विषय है। निश्चयनय स्वभावको विषय करता है विभावको नहीं। जो स्वमें स्वके निमित्तसे होता है
वह स्वभाव है जैसे जीवके ज्ञानादि और जो स्वमें परके निमित्त से होते हैं वे विभाव हैं जैसे जीवमें क्रोधादि।
ये विभाव चूँकि आत्मामें ही परके निमित्तसे होते हैं इसलिये इन्हें कथञ्चित् आत्माके स्वीकृत करनेके लिये
परवर्ती आचार्योंने निश्चयनयमें शुद्ध और अशुद्ध निश्चयका विकल्प स्वीकार किया है परन्तु कुन्दकुन्द महा-
राज विभावको आत्माका मानना स्वीकृत नहीं करते वे उसे व्यवहारनयका ही विषय मानते हैं।

निश्चय और व्यवहारनयमें भूतार्थग्राही होनेसे निश्चयनयको भूतार्थ और अभूतार्थग्राही होनेसे व्यव-
हारनयको अभूतार्थ कहा है। यहाँ व्यवहारनय की अभूतार्थता निश्चयनय की अपेक्षा है। स्वरूप और स्व-
प्रयोजनके अपेक्षा नहीं। उसे सर्वथा अभूतार्थ माननेमें बड़ी आपत्ति दिखती है। श्रीअमृतचन्द्रस्वामीने ४६
वीं गाथा की टीकामें लिखा है—

‘व्यवहारो हि व्यवहारिणां स्लेच्छभाषेव स्लेच्छाना परमार्थप्रतिपादकत्वादपरमार्थाज्जि तीर्थप्रवृत्ति-
निमित्त दर्शयितुं न्याय्य एव। तस्मन्तरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसस्थावराणां भस्मन इव

निःशक्तमुपमर्दनेन हिंसाऽभावाद् भवत्येव बन्धस्याभावः । तथा रक्तो द्विष्टो विमूढो जीवो बध्यमानो मोचनीय इति रागद्वेषमोहेभ्यो जीवस्य परमार्थता भेददर्शनेन मोक्षोपायपरिग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभावः ।

यही भाव तात्पर्यवृत्तिमे वयसेनाचार्यने भी दिखलाया है —

यद्यप्ययं व्यवहारनयो बहिर्द्विष्ट्यालवनस्वेनाभूतार्थस्तथापि रागाद्वहद्विष्ट्यालवनरहितविशुद्ध-
ज्ञानदर्शनस्वभावस्वावलवनसहितस्य परमार्थस्य प्रतिपादकत्वाद् दर्शयितुमुचितो भवति । यदा पुन-
रव्यवहारनयो न भवति तदा शुद्धनिश्चयनेन त्रसस्थावरजीवा न भवन्ताति मत्वा नि शक्नोपमर्दनं कुर्वन्ति
जना । ततश्च पुण्यरूपधर्माभाव इत्येकं दूषणं, तथैव शुद्धनयनं रागद्वेषमोहरहितं पूर्वमेव मुक्तो जाव-
स्तिष्ठतीति मत्वा मोक्षार्थमनुष्ठानं कोऽपि न करोति ततश्च मोक्षभाव इति द्वितीयं च दूषणम् । तस्माद्
व्यवहारनयव्याख्यानमुचितं भवतीत्यभिप्रायः ।

इन अवतरणो का भाव यह है—

यद्यपि व्यवहारनय अभूतार्थ है तो भी जिस प्रकार म्लेच्छोको समझानेके लिए म्लेच्छ भाषाका अगी-
कार करना उचित है उसी प्रकार व्यवहारी जीवोको परमार्थका प्रतिपादक होनेसे तीर्थको प्रवृत्तिके निमित्त
अपरमार्थ होनेपर भी व्यवहारनयका दिखलाना न्यायसगत है । अर्थात् व्यवहारनय सर्वथा असत्य नहीं है ।
अतः उसके आलम्बन से पदार्थ का प्रतिपादन करना उचित है । अन्यथा व्यवहार के बिना परमार्थनय जीव
हारीसे सर्वथा भिन्न दिखाया गया है, इस दशामे जिस प्रकार भस्मका उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होती उसी
प्रकार त्रस-स्थावर जीवोका नि शङ्क उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होगी और हिमाके न होनेसे बन्धका अभाव
हो जायगा, बन्धके अभावेसे ससारका अभाव हो जायगा । इसके अतिरिक्त रागी, द्वेष और मोही जीव
बन्धको प्राप्त होता है अतः उसे ऐसा उपदेश देना चाहिए कि जिससे वह राग, द्वेष, मोहसे छूट जाय, यह जो
आचार्योंने मोक्षका उपाय बताया है वह व्यर्थ हो जावेगा क्योंकि परमार्थसे जीव राग, द्वेष, मोहसे भिन्नही
दिखाया जाता है । जब भिन्न है तब मोक्षके उपाय स्वीकार करना असगत होगा और इस तरह मोक्षका भी
अभाव हो जायगा ।

नय परार्थश्रुतज्ञानके भेद है । परार्थका तात्पर्य है जिससे दूसरेको अज्ञान निवृत्ति हो । इससे सिद्ध
होता है कि नयोका प्रयोग पात्रभेदकी अपेक्षा रखता है । एकही नयसे सब पात्रोका कल्याण नहीं हो सकता ।
कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयंभी बारहवीं गायामे इसका विभाग किया है कि शुद्धनय किसके लिए और अशुद्धनय
किसके लिए आवश्यक है । शुद्धनयसे तात्पर्य निश्चयनयका और अशुद्धनयसे तात्पर्य व्यवहारनयका लिया
गया है । गायी इस प्रकार है—

‘सुद्धो सुद्धादेसो गायन्वो परमभावदर्शिर्साहि ।

व्यवहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे द्विदा भावे ॥ १० ॥

अर्थात् जो परम भावको देखनेवाले हैं उनके द्वारा तो शुद्धतत्त्वका कथन करनेवाला शुद्धनय जाननेके
योग्य है और जो अपरमभावमे मे स्थित हैं उनके लिए व्यवहारनयका उपदेश कार्यकारी है ।

नयोके विसवादेसे मुक्त होनेके लिए कहा गया है—

‘अइ जियमअ पवज्जइ तो मा व्यवहारणिच्छए सुयह ।

एकेण विणा छिज्जइ तित्थ अण्णेण पुण तएच ॥’

अर्थात् यदि जिनेन्द्र भगवान्के मतको प्रवृत्ति चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनोंही नयोको मत त्यागो, क्योंकि यदि व्यवहारनयको त्याग दोगे तो तीर्थकी प्रवृत्तिका लोप हो जावेगा अर्थात् धर्मका उप-देशही नहीं हो सकेगा। फलतः धर्मतीर्थका लोप हो जावेगा और यदि निश्चयको त्याग दोगे तो तत्त्वके स्वरूपका ही लोप हो जावेगा, क्योंकि तत्त्वको कहनेवाला तो वही है।

यही भाव श्रीअमृतचन्द्रसूरीने भी कलशकाव्यमें दर्शाया है—

उभयनयविरोधवसिनि स्यात्पदांके

जिनवचसि रमन्ते वे स्वयं बान्तमोहा।

मपदि समयसार ते पर ज्योतिरुच्यै—

रनवमनयपक्षा क्षुण्णमीक्षन्त एव ॥ १४ ॥

अर्थात् जो जीव स्वयं मोहका वमन कर निश्चय और व्यवहारनयके विरोधको ध्वस्त करनेवाले एव स्यात्पदसे चिह्नित जिनवचनमें रमण करते हैं वे शीघ्रही उस समयसारका अवलोकन करते हैं जो कि परम ज्योति स्वरूप है, नवोन नहीं अर्थात् द्रव्य-दृष्टिसे नित्य है और अनयपक्ष—एकान्तपक्षसे जिसका खण्डन नहीं हो सकता।

सम्यक्दृष्टि जीव वस्तुस्वरूपका परिज्ञान प्राप्त करनेके लिए दोनों नयोका आलम्बन लेता है परन्तु श्रद्धा में वह अशुद्धनयके आलम्बनको हेय समझता है यही कारण है कि वस्तु-स्वरूपका अर्थार्थ परिज्ञान होने पर अशुद्धनयका आलम्बन स्वयं छूट जाता है। कुन्दकुन्दस्वामीने उभय नयोके आलम्बनसे वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन किया है इसलिए वह निर्विवाद रूपसे सर्वग्राह्य है।

समयप्राभूतके अधिकारोका प्रतिपाद्य विषय

(१) पूर्वरङ्ग—कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयं पूर्वरङ्ग नामका कोई अधिकार सूचित नहीं किया है परन्तु सस्कृतटीकाकार अमृतचन्द्रसूरीने ३८वीं गाथाकी समाप्ति पर पूर्वरङ्ग समाप्ति की सूचना दी है। इन ३८ गाथाओंमें प्रारम्भकी १२ गाथाएँ पीठिका रूपमें हैं जिनमें ग्रन्थकत्तनि मङ्गलाचरण, ग्रन्थ-प्रतिज्ञा, स्व-समय-परसमयका व्याख्यान तथा शुद्धनय और अशुद्धनयके स्वरूपका दिग्दर्शन कराया है। इन नयो के ज्ञान बिना समयप्राभूतको समझना अशक्य है। पीठिकाके बाद ३८वीं गाथा तक पूर्वरङ्ग नामका अधिकार है जिसमें आत्माके शुद्ध स्वरूपका निदर्शन कराया गया है। शुद्धनय आत्मामें जहाँपर द्रव्यजनित विभाव-भावको स्वीकृत नहीं करता वहाँ वह अपने गुण और पर्यायोंके साथ भेद भी स्वीकृत नहीं करता। वह इस बातको भी स्वीकृत नहीं करता कि आत्माके सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र ये गुण हैं क्योंकि इनमें गुण और गुणोंका भेद सिद्ध होता है। वह यह घोषित करता है कि आत्मा सम्यग्दर्शनादिरूप है। आत्मा प्रमत्त है और आत्मा अप्रमत्त है इस कथनको भी शुद्धनय स्वीकृत नहीं करता क्योंकि इस कथनसे आत्मा प्रमत्त और अप्रमत्त पर्यायोमें विभक्त होता है। वह तो आत्माको एक जायक ही स्वीकृत करता है। जीवाविकार में जीवके निज स्वरूपका कथन कर उसे परपदार्थों और परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान विभावों से पृथक् निरूपित किया है। नोर्कर्म मेरा नहीं है, दय्यकर्म मेरा नहीं है और भावकर्मभी मेरा नहीं है इस तरह इन पदार्थोंसे आत्म-तत्त्वको पृथक् सिद्धकर ज्ञेय-जायकभाव एव भाव्य-भावकभावकी अपेक्षा भी आत्माको ज्ञेय तथा भाव्यसे पृथक् सिद्ध किया है। जिस प्रकार दर्पण अपनेमें प्रतिबिम्बित मयूरसे भिन्न है उसी प्रकार आत्मा अपने ज्ञानमें आये हुए घट-

पटादि जेयोसे भिन्न है और जिस प्रकार दर्पण ज्वालाओके प्रतिबिम्बसे सयुक्त होनेपर भी तज्जन्य तापसे उन्मुक्त रहता है इसी प्रकार आत्मा अपने अस्तित्वमें रहते फल-कर्मफलके अनुभवसे रहित है। इस तरह प्रत्येक परपदार्थसे भिन्न आत्माके अस्तित्व का श्रद्धान करना जीव तरवके निरूपणका लक्ष्य है। इस प्रकरणके अन्तमें कुन्दकुन्दस्वामीने उद्घोष किया है—

अहमिच्छो ललु सुद्धो दसणणाणमइओ सदारूवी ।

ण वि अण्णि मज्झ किंचि वि अण्ण परमाणुमिच्छ पि ॥३८॥

अर्थात् निश्चयसे मैं एक हूँ, शुद्ध हूँ, दर्शन-ज्ञानसे तन्मय हूँ, सदा अरूपी हूँ, अन्य परमाणुमान भी मेरा नहीं है।

इस सब कथनका तात्पर्य यह है कि यह जीव पुद्गल-द्रव्यके सयोगसे उत्पन्न हुई सयोगज पर्यायमें आत्म-बुद्धि कर उनकी दृष्ट-अनिष्ट परिणतिमें हर्ष विषादका अनुभव करता हुआ व्यर्थ ही रागी, द्वेषी होता है और उनके निमित्तसे नवीन कर्म बन्धकर अपने ससारकी वृद्धि करता है। जब यह जीव परपदार्थोंसे भिन्न निज शुद्ध स्वरूपकी ओर लक्ष्य करने लगता है तब परपदार्थोंसे इसका भ्रमस्वभाव स्वयमेव दूर होने लगता है।

(२) जीवाजीवाधिका

जीवके साथ अनादिकालसे कर्म और नोकर्मरूप पुद्गल-द्रव्यका सम्बन्ध चला आ रहा है। मिथ्यात्व-दशामें यह जीव शरीररूप नोकर्मकी परिणतिको आत्माकी परिणति मानकर उसमें अहंकार करता है, इस-रूप ही मैं हूँ ऐसा मानता है अतः सर्वप्रथम इसकी शरीरसे पृथक्ता सिद्ध की है उसके बाद ज्ञानावरणादि द्रव्य-कर्म और रागादिक भावकर्मोंसे इसका पृथक्त्व दिखाया गया है। आचार्य महाराजने कहा है कि हे भाई— ये सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणमनसे निष्पन्न हैं अतः पुद्गलके हैं, तू इन्हें जीव क्यों मान रहा है ? यथा—

एए सव्वे भावा पुग्गलद्ववपरिणामणिप्पणा ।

केवलजिणेहिं अणिथा कह ते जीवो सि बुच्चति ॥४४॥

जो स्पष्ट ही अजीव है उनके अजीव कहनेमें तो कोई खास बात नहीं है। परन्तु जो अजीवाश्रित परिणमन जीवके साथ घुलमिलकर अनित्य तन्मयी भावसे तादात्म्य जैसी अवस्थाको प्राप्त हो रहे हैं उन्हे अजीव सिद्ध करना इस अधिकारकी विशेषता है। 'रागादिक भाव अजीव हैं', गुणस्थान, मार्गणा, जीवसमास आदि भाव अजीव हैं, यह बात यहाँ तक सिद्ध की गई है। अजीव है—इसका यह तात्पर्य नहीं है कि ये घटपटादिके समान अजीव हैं। यहाँ 'अजीव है' इसका इतना तात्पर्य है कि ये जीवकी निज परिणति नहीं है यदि जीवकी निज परिणति होती तो त्रिकालमें इनका अभाव नहीं होता परन्तु जिस पौद्गलिककर्मकी उदयावस्थामें ये भाव होते हैं उसका अभाव होनेपर ये स्वयं बिलीन हो जात हैं। अग्निके ससर्गसे पानोंमें उष्णता आती है परन्तु वह उष्णता सदाके लिए नहीं आती है। अग्निका सम्बन्ध दूर होते ही दूर हो जाती है। इसी प्रकार क्रोधादि कर्मोंके उदयकालमें होनेवाली रागादि भाव आत्मामें अनुभूत होते हैं परन्तु वे सयोगज भाव होनेसे आत्माके विभाव भाव हैं स्वभाव नहीं इसीलिए उनका अभाव हो जाता है। ये रागादिक भाव आत्माको छोड़कर अन्य जड़ पदार्थोंमें नहीं होते किन्तु आत्माके उपादानसे आत्मामें उत्पन्न होते हैं इसलिए उन्हे आत्माके कहनेके लिए अन्य आचार्योंने एक अशुद्ध निश्चयनयकी कल्पना की है। वे शुद्ध निश्चयनयसे आत्माके नहीं हैं।

परन्तु अशुद्ध निश्चयनयसे आत्माके हैं ऐसा कथन करते हैं परन्तु कुन्दकुन्दस्वामी तो वेदाग और बेलाग बात कहना पसंद करते हैं वे विभावको आत्माके माननेके लिए तैयार नहीं हैं। उन्हें आत्माके कहना इसे वे व्यवहारनयका विषय मानते हैं और उस व्यवहारका जिसे कि उन्होंने अभूतार्थ कहा है। व्यवहारको अभूतार्थ कहनेका तात्पर्य इतना ही है कि वह अन्य द्रव्याश्रित परिणमनको अन्य द्रव्यका परिणमन मानता है। 'व्यवहार-नय अभूतार्थ है' इसका यह अर्थ ग्राह्य नहीं है कि वह अनुपादेय है। पात्रको योग्यताके अनुसार व्यवहारकी उपादेयताका धर्षण ऊपर किया जा चुका है। यहाँ इतनी बात खासकर ध्यानस्थ करना आवश्यक है कि यह कथन निमित्तप्रधान दृष्टिका है उपादानप्रधान दृष्टिका नहीं। उपादानप्रधान दृष्टिमें रागादिकका उपादान आत्मा ही है कर्मरूप पुद्गल नहीं।

इसी प्रसङ्गमें जीवका स्वरूप बतलाते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने कहा है—

अरसमरूपमगध अवस चेदणागुणससह ।

जाण अलिगहण जीवमणिदिट्ठ सठाण ॥४९॥

अर्थात् हे भव्य ! तू आत्माको ऐसा जान कि वह रसरहित है, रूपरहित है, गन्धरहित है, अव्यक्त अर्थात् स्पर्शरहित है, शब्दरहित है, आलिङ्ग ग्रहण है अर्थात् किसी वाम लिङ्गसे उसका ग्रहण नहीं होता तथा जिसका कोई आकार निदिष्ट नहीं किया गया है, ऐसा है किन्तु चेतना गुणवाला है।

यहाँ चेतनागुण जीवका स्वरूप है और रस-गन्ध आदि उसके स्वरूप नहीं है। परंपदार्थसे उसका पृथक्त्व सिद्ध करनेके लिए ही यहाँ उनका उल्लेख किया गया है। वर्णादिक और रागादिक सभी जीवसे भिन्न है—जीवैतर है। इस तरह इस जीवाजीवाधिकारमें आचार्यने मुमुक्षु प्राणीके लिये परंपदार्थसे भिन्न जीवके शुद्ध स्वरूपका दर्शन कराया है साथ ही उससे सम्बन्ध रखनेवाले पदार्थको अजीव दिखलाया है। वस्तुतः यह ससार जीव और अजीवमय ही तो है। यह जीवाजीवाधिकार ३८ वीं गाथासे लेकर ६८ वीं गाथा तक चला है।

(३) कर्तृकर्माधिकार

जीव और अजीव (पौद्गलिककर्म) अनादिकालसे सम्बद्ध अवस्थाको प्राप्त है इसलिए प्रश्न होना स्वाभाविक है कि इनके अनादि सम्बन्धका कारण क्या है ? जीवने कर्मको किया या कर्मने जीवको किया ? यदि जीवने कर्मको किया तो जीवमें ऐसी कौनसी विशेषता थी कि जिससे उसने कर्मको किया यदि बिना विशेषताके ही किया तो सिद्ध महाराज भी कर्मको करें इसमें क्या आपत्ति है ? और कर्मने जीवको किया तो कर्ममें ऐसी विशेषता कहाँसे आई कि वे जीवको कर सके—उसमें रागादिक भाव उत्पन्न कर सके। बिना विशेषताके ही यदि कर्म रागादिक करते हैं जो कर्मके अस्तित्वकालमें सदा रागादिक उत्पन्न होना चाहिए। इस प्रश्नावलीसे बचनेके लिए यह समाधान किया गया है कि जीवके रागादि परिणामोंसे पुद्गलद्रव्यमें कर्मरूप परिणमन होता है और पुद्गलके कर्मरूप परिणमन—उनकी उदयावस्थाका निमित्त पाकर आत्मामें रागादिक भाव उत्पन्न होते हैं। इस समाधानमें जो अन्योन्याश्रय दोष आता है उसे अनादि सयोग मानकर दूर किया गया है। इस कर्तृकर्माधिकारमें कुन्दकुन्दस्वामीने इसी बातका बड़ी सूक्ष्मतासे निरूपण किया है। इस वर्णनको समझनेके लिए सबसे पहले उपादानोपादेय भाव और निमित्त-नैमित्तिकभावको समझना आवश्यक है। इसके बिना कर्तृकर्माधिकारका सूक्ष्म विषय सहसा ग्रहणमें नहीं आता।

जो स्वयं कार्यरूप परिणमन करता है वह उपादान कहलाता है और जो कार्य होता है वह उपादेय कहलाता है जैसे मिट्टी घटाकार परिणति करती है अतः वह घट का उपादान है और घट उसका उपादेय है। यह उपादान-उपादेय भाव सदा एक द्रव्यमें ही बनता है क्योंकि एक द्रव्य अन्य द्रव्य रूप परिणमन त्रिकाल-में भी नहीं कर सकता। उपादानको कार्यरूप परिणति करनेमें जो सहायक होता है वह निमित्त कहलाता है और उस निमित्तसे उपादानमें जो कार्य निष्पन्न हुआ है वह नैमित्तिक कहलाता है जैसे कुम्भकार तथा उसके दण्ड, चक्र, चोवर आदि उपकरणोंकी सहायतासे मिट्टीमें घटाकार परिणमन हुआ तो यह सब निमित्त हुए और घट नैमित्तिक हुआ। यहाँ निमित्त और नैमित्तिक दोनों पुद्गलद्रव्यके अन्दर निष्पन्न हैं और जीवके रागादि भावोंका निमित्त पाकर कर्मणवर्णारूप पुद्गलद्रव्यमें कर्मरूप परिणमन हुआ यह निमित्त नैमित्तिकभाव दो द्रव्योंमें हुआ।

अब विचार करना है कि कर्मका कर्ता कौन है ? तथा रागादिकका कर्ता कौन है ? जब उपादान-उपादेय भावकी अपेक्षा विचार होता है तब यह बात आती है कि चूँकि कर्मरूप परिणमन पुद्गलरूप उपादानमें हुआ है इसलिए इसका कर्ता पुद्गल ही है जीव नहीं, परन्तु जब निमित्त नैमित्तिकभावकी अपेक्षा विचार होता है तब जीवके रागादिक भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल में कर्मरूप परिणमन हुआ है, कुम्भकारके हस्तव्यापारका निमित्त पाकर घटका निर्माण हुआ है, रथकारके हस्तव्यापारसे रथकी रचना हुई है इसलिए इन सबके निमित्त कर्ता क्रमशः रागादिक भाव, कुम्भकार और रथकार है। इसी प्रकार द्रव्यकर्मकी उदयावस्थाका निमित्त पाकर जीवमें रागादिक परिणति हुई है इसलिए इस परिणतिका उपादानकारण जीव स्वयं है और निमित्तकारण द्रव्यकर्मकी उदयावस्था है।

कुम्भकुन्दस्वामीने निमित्त-नैमित्तिकभावको अलगसे स्वीकृत करते हुए भी कर्तृ-कर्मभावका वर्णन उपादानोपादेय भावसे ही किया है। उन्होंने कहा है—

जीवपरिणामहेतु कम्मस पुग्गला परिणमति ।
 पुग्गल कम्मणिमित्तं तहेव जीवो वि परिणमइ ॥ ८० ॥
 ण वि कुब्बइ कम्मगुणे जीवो कम्म तहेव जाव गुणे ।
 अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणाम जाण दोक्कम्पि ॥ ८१ ॥
 एएण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।
 पुग्गल कम्म कयाण ण दु कत्ता सव्व भावाण ॥ ८२ ॥

अर्थात् पुद्गलद्रव्य जीवके रागादिक परिणामोंका निमित्त पाकर कर्मभावको प्राप्त होता है, इसी तरह जीवद्रव्य भी पुद्गलकर्मोंके विपाक कालरूप निमित्तको पाकर रागादि भावरूप परिणम जाता है। ऐसा निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी जीवद्रव्य कर्ममें किसी गुणका उत्पादक नहीं अर्थात् पुद्गलद्रव्य स्वयं ज्ञानावरणादि भावको प्राप्त होता है। इसी तरह कर्म भी जीवमें किन्हीं गुणोंको नहीं करता है किन्तु मोहनीय आदि कर्मोंके विपाकको निमित्तकर जीव स्वयमेव रागादिरूप परिणमन करता है। इतना होनेपर भी पुद्गल और जीव इन दोनोंका परिणमन परस्पर निमित्तक है, ऐसा जानो। इसीसे आत्मा अपने भावोंके द्वारा अपने परिणमनका कर्ता होता है, पुद्गल कर्मकृत जो सब भाव है उनका कर्ता नहीं है अर्थात् पुद्गलके जो ज्ञानावरणादि कर्म हैं उनका कर्ता पुद्गल है और जीवके जो रागादि भाव हैं उनका कर्ता जीव है।

आत्मा मे वैभाविकशक्ति होनेके कारण मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है अत अन्तरङ्गमे उस योग्यतासे तथा बहिरङ्गमे पूर्वबद्ध मिथ्यात्व आदि द्रव्यकर्मके विधाकसे ह्मर आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है उधर पुद्गलद्रव्यमे भी वैभाविकशक्ति होनेके कारण कर्मरूप परिणमन करनेकी योग्यता है अत अन्तरङ्गमे उस योग्यतासे तथा बहिरङ्गमे जीवके मिथ्यादर्शनादि विभाव-भावके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है । यहाँ आत्मा और पुद्गलमे विद्यमान वैभाविकशक्तिसे जायमान योग्यताको लक्ष्यमे रखकर जब कथन होता है तब कहा जाता है कि आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन स्वय करता है और पुद्गल ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन स्वय करता है । जब आत्मा और पुद्गलकी इस योग्यताको गौणकर बहिरङ्ग निमित्तकी प्रधानतासे कथन होता है तब कहा जाता है कि पूर्वबद्ध द्रव्यकर्मरूप पुद्गलके निमित्तसे आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करना है और आत्माके मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमनके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य कर्मरूप परिणमन करता है ।

कुन्दकुन्दस्वामीने कर्तृ-कर्मभावका वर्णन एक द्रव्यमे किया है दूसरा द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता या कर्म नहीं हो सकता । इसके फलितार्थमे यह नहीं निकाला जा सकता कि कुन्दकुन्दस्वामी निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धको नहीं मानते थे । क्योंकि उन्होंने निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको सर्वत्र स्वीकृत किया है । यहाँ जीवके रागादिक भाव और पुद्गलद्रव्यके कर्मरूप परिणमनमे निमित्त-नैमित्तिकभाव स्वीकृत किया ही है नियमसारमे भी सम्यग्दर्शनके अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग साधनोका उल्लेख करते हुए उसे स्वीकृत किया है यथा—

सम्मतस्तस्य निमित्तं जिगृक्षुषं तस्व जाणया पुरिसा ।

अन्तरहेऊ मणिदा दंसणमोहस्स खय पवुदी ॥ ५३ ॥

अर्थात् सम्यग्दर्शनका बाह्यनिमित्त जिनसूत्र-जिनायम और उसके जाता पुरुष है तथा अन्तरङ्गहेतु दर्शनमोहनीयकर्मकी शय आदि अवस्थाएँ हैं ।

षड्द्रव्योके कार्य और उपकार आदिका वर्णन तो पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार, नियमसार आदि ग्रन्थोंमे किया ही है । निमित्त-नैमित्तिकभावकी स्वीकृतिके बिना न इस लोककी व्यवस्था बनती है और न परलोककी ।

जीवाजीवादि नौ पदार्थोंके विवेचनके बीचमे कर्तृकर्मभावकी चर्चा छेड़नेमे कुन्दकुन्दस्वामीका इतना ही अभिप्राय ध्वनित होता है कि यह जीव अपने आपको किसी पदार्थका कर्ता, धर्ता तथा हर्ता मानकर व्यर्थ ही राग-द्वेषके प्रपञ्चमें पड़ता है । अपने आपको परका कर्ता माननेसे अहंकार उत्पन्न होता है तथा परकी इष्ट-अनिष्ट परिणतिमे हर्ष-विषादका अनुभव होता है जब तक परपदार्थोंमे हर्ष-विषादका अनुभव होता रहता है तब तक यह जीव अपने ज्ञाता द्रष्टा स्वभावमे सुस्थिर नहीं होता, वह मोहकी धारामे बहकर स्वरूप से च्युत रहता है । मोक्षाभिलाषी जीवको अपनी यह भूल सबसे पहले सुधार लेनी चाहिये । इसी उद्देश्य से आस्रवादि तत्त्वोंकी चर्चा प्रारम्भ करनेके पूर्व कुन्दकुन्द महाराजने सचेत किया है कि हे मुमुक्षु प्राणी ! तू कर्तृत्वके अहंकारसे बच, अन्यथा रागद्वेषके दल-दलमे फँस जावेगा ।

निमित्त-नैमित्तिकभावकी संख्या अस्वीकृत कर देनेपर तो जिगमगका प्रसाद ही बह जावेगा । इसी कर्तृकर्माधिकारमे अमृतचन्द्रस्वामीने अनेक नय पक्षोका उल्लेखकर तत्त्ववेदी पुरुषको उनके पक्षसे अतिक्रान्त बनाया है । आखिर नय वस्तुस्वरूपकी समझनेके साधन हैं साध्य नहीं । एक अवस्था ऐसी आती है जहाँ व्यव-

हार और निश्चय दोनों प्रकारके नयोका अस्तित्व नहीं रहता, प्रमाण अस्त हो जाता है और निक्षेपचक्रका तो पता ही नहीं चलता कि वह कहा गया—

उदयसि न नवध्रीरस्तमेति प्रमाण
 स्वचिदपि न च विज्ञो याति निक्षेपचक्रम् ।
 किमपरममिदं धाम्नि सर्वकथेऽस्मि-
 जनुभवमुपधाते भाति न द्वैतमेव ॥ ९ ॥

६९ से लेकर १४४ गाथा तक कर्तृकर्माधिकार चला है ।

पुण्य पापाधिकार

ससारचक्रसे निकलकर मोक्ष प्राप्त करनेके अभिलाषी प्राणीको पुण्यका प्रलोभन अपने लक्ष्यसे भ्रष्ट करनेवाला है इसलिये कुन्दकुन्दस्वामी आत्मवाधिकार प्रारम्भ करनेके पहले ही इसे सचेत करते हुए कहते हैं कि हे मुमुक्षु ! तू मोक्षरूप महानगरकी यात्राके लिये निकल्य है देख, कहीं बीचमें ही पुण्यके प्रलोभनमें नहीं पड़ जाना । यदि उसके प्रलोभनमें पड़ा तो एक झटकेमें ऊपरमें नीचे आ जावेगा और सागरो पर्यन्तके लिये उसी पुण्य महलमें नजर कैद हो जायगा ।

अधिकारके प्रारम्भमें ही कुन्दकुन्द महाराज कहते हैं कि लोग अशुभको कुशील और शुभको सुशील कहते हैं परन्तु वह शुभ सुशील कैसे हो सकता है ? जो इस जीवको ससारमें ही प्रविष्ट रखता है उससे बाहर नहीं निकलने देता । बन्धनकी अपेक्षा सुवर्ण और लोह—दोनोंकी बेड़ियाँ समान हैं । जो बन्धन से बचना चाहता है उसे सुवर्णकी बेड़ी भी तोड़ना होगी ।

वास्तवमें यह जीव पुण्य का प्रलोभन तोड़नेमें असमर्थ—सा हो रहा है यदि अपने आत्म स्वातन्त्र्य तथा शुद्ध स्वभावकी ओर इसका लक्ष्य बन जावे तो कठिन नहीं है । दया, दान, व्रताचरण आदिके भाव लोकमें पुण्य कहे जाते हैं और हिंसा आदि पापों में प्रवृत्तिरूप भाव पाप कहे जाते हैं । पुण्यके फलस्वरूप पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध होता है और पापके फलस्वरूप पापप्रकृतियोंका बन्ध होता है जब उन पुण्य और पापप्रकृतियों का उदयकाल आता है तब इस जीवको सुख-दुःखका अनुभव होता है । परमार्थ के विचार किये जावे तो पुण्य और पाप दोनों प्रकार की प्रकृतियों का बन्ध इस जीवको ससारमें ही रोकनेवाला है । इसलिये इनसे बचकर उस तृतीय अवस्था को प्राप्त करनेका प्रयास करना चाहिये । जो पुण्य और पाप दोनोंके विकल्पसे परे है । उस तृतीय अवस्थाओमें पहुँचनेपर ही यह जीव कर्मबन्धसे बच सकता है । और कर्मबन्ध से बचनेपर ही जीव का वास्तविक कल्याण हो सकता है । उन्होंने कहा है—

परमदृग्बाहिरा जे, अण्णाणेण पुण्णमिच्छति ।
 ससारगमनहेतु वि मोक्खहेड अजाणता ॥ १५४ ॥

जो परमार्थ से बाह्य है अर्थात् ज्ञातात्मक आत्मा के अनुभवनसे शून्य है वे अज्ञानसे ससारगमनका कारण होनेपर भी पुण्यकी इच्छा करते हैं तथा मोक्षके कारणको जानते भी नहीं हैं ।

यही आचार्य महाराजने कहा है कि जो मनुष्य परमार्थज्ञानके रहित हैं वे अज्ञानवश मोक्षका साक्षात् कारण जो वीतराग परिणति है उसे तो जानते नहीं हैं और पुण्यको मोक्षका साक्षात् कारण समझकर उसकी उपासना करते हैं जब कि वह पुण्य ससारकी प्राप्तिका कारण है । कषायके मन्दोदयमें होवेवाली जीवकी जो

शुभोपयोगरूप परिणति है उसे पुण्य कहते हैं, ऐसा पुण्य शुभकर्मके बन्धका कारण है, कर्मक्षयका कारण नहीं है परन्तु अज्ञानी जीव इस अन्तरको नहीं समझ पाता है। यहाँ पुण्य रूप आचरणका निषेध नहीं है किन्तु पुण्याचरणको मोक्ष का मार्ग माननेका निषेध किया है। ज्ञानी जीव अपने पदके अनुरूप पुण्याचरण करता है और उसके फलस्वरूप प्राप्त हुए इन्द्र, चक्रवर्ती आदिके वैभव का उपभोग भी करता है परन्तु श्रद्धामे यही भाव रखता है कि हमारा यह पुण्याचरण मोक्षका साक्षात् कारण नहीं है तथा उसके फलस्वरूप जो वैभव प्राप्त हुआ है वह मेरा स्वपद नहीं है यहाँ इतनी ध्यानमे रखनेके योग्य है कि जिस प्रकार पापाचरण बुद्धिपूर्वक छोड़ा जाता है उस प्रकार बुद्धिपूर्वक पुण्याचरण नहीं छोड़ा जाता—वह तो शुद्धोपयोग की भूमिकामें प्रविष्ट होने पर स्वयं छूट जाता है।

जिनागमका कथन नय सापेक्ष होता है अतः, शुद्धोपयोग की अपेक्षा शुभोपयोगरूप पुण्यकी त्याज्य कहा गया है परन्तु अशुभोपयोगरूप पापकी अपेक्षा उसे उपादेय बताया गया है। शुभोपयोगमें यथार्थमार्ग जल्दी मिल सकता है परन्तु अशुभोपयोगमें उसकी सम्भावना ही नहीं है। जैसे प्रातः काल सम्बन्धी सूर्य लालिमा का फल सूर्योदय है और सायंकाल सम्बन्धी लालिमा का फल सूर्यास्त है। इसी आपेक्षिक कथनको अंगीकृत करते हुए श्री पूज्यपादस्वामीने इष्टोपदेश शुभोपयोगरूप उपाचरणसे होनेवाले देवपदको कुछ अच्छा कहा है और अशुभोपयोगरूप पापाचरण से होनेवाले नारकपदको बुरा कहा है—

वर ब्रते बद्धं दैव नास्तेर्वच नारकम् ।

छायातपस्त्वथोर्भेदः प्रतिपाद्यतेऽर्थात् ॥ १२ ॥

व्रतोसे देवपद पाना अच्छा है परन्तु अव्रतोसे नारकपद पाना अच्छा नहीं है क्योंकि छाया और धूपमें बैठकर प्रतीक्षा करनेवालोमें महान् अन्तर है।

अशुभोपयोगरूप पाप सर्वथा त्याज्य ही है और शुद्धोपयोग उपादेय ही है परन्तु शुभोपयोग पात्रभेद-को अपेक्षा हेय और उपादेय दोनों रूप है। यद्यपि किन्हीं-किन्हीं आचार्योंने सम्म्यग्दृष्टिके पुण्यको निर्जराका कारण बताया है और मिथ्यादृष्टिके पुण्यको बन्धका कारण। परन्तु वस्तुतत्त्वका यथार्थ विश्लेषण करनेपर यह बात अनुभवमें आती है कि सम्म्यग्दृष्टि जीवके मोहका आक्षिप्त अभाव हो जानेसे जो आक्षिप्त निर्माह अवस्था हुई है वही उसकी निर्जराका कारण है और जो शुभरागरूप अवस्था है वह बन्धका ही कारण है। बन्धके कारणकी चर्चा करते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने तो एक ही बात कही है—

स्तो बध्दि कम्म सुचदि जीवो विरागसपत्तो ।

एसो जिणोवदेसो तस्मा कम्मसु मा रज्ज ॥ १५० ॥

रागी जीव कर्मोंको बाधता है और विरागको प्राप्त हुआ जीव कर्मोंको छोड़ता है यह श्री जिनेश्वरका उपदेश है, इससे कर्मोंमें राग नहीं करो।

यहाँ आचार्योंने शुभ या अशुभ दोनों प्रकारके रागको ही बन्धका कारण कहा है। यह बात जुदी है कि शुभरागसे शुभकर्मका बन्ध हो और अशुभरागसे अशुभकर्मका बन्ध हो।

यह पुण्यपापाधिकार १४५ से १६३ गाथातक चला है।

आस्रवाधिकार

सक्षेपमे जीवद्रव्यकी दो अवस्थाएँ हैं एक ससारी और दूसरी मुक्त । इनमे ससारी अवस्था अशुद्ध होनेसे त्याज्य है और मुक्त अवस्था शुद्ध होनेसे उपादेय है । ससारा अवस्थाका कारण आस्रव और बन्धतत्त्व हैं तथा मोक्ष अवस्थाका कारण संवर और निर्जरा तत्त्व हैं । आत्माके जिन भावोंसे कर्म आते हैं उन्हें आस्रव कहते हैं । ऐसे भाव चार हैं—१. मिथ्यात्व २ अविरमण ३ कषाय और ४ योग । यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रकार-ने इन चारके सिवाय प्रमादका वर्णन और किया है । परन्तु कुन्दकुन्दस्वामी प्रमादको कषायका ही एक रूप मानते हैं अतः उन्होंने चार आस्रवोंका ही वर्णन किया है । इन्हीं चारके निमित्तसे आस्रव होता है । मिथ्या-दृष्टिगुणस्थानमें चारों ही आस्रव हैं उसके बाद अविरतसम्यग्दृष्टिक अविरमण, कषाय और योग ये तीन आस्रव हैं । पञ्चमगुणस्थानमें एक देश अविरमणका अभाव हो जाता है । छठवें गुणस्थानसे दशवें तक कषाय और योग ये दो आस्रव हैं और उसके बाद ११, १२ और तेरहवें गुणस्थानमें सिर्फ योग आस्रव है तथा चौदहवें गुणस्थानमें आस्रव बिल्कुल ही नहीं है ।

इस अधिकारकी खास चर्चा यह है कि ज्ञानी अर्थात् सम्यग्दृष्टि जीवके आस्रव और बन्ध नहीं होते । जबकि कारणानुयोगकी पद्धतिसे अविरतसम्यग्दृष्टिको आदि लेकर तेरहवें गुणस्थानतक क्रमसे ७७, ६७, ६३, ५९, ५८, २२, १७, १, १, १ प्रकृतियोंका बन्ध बताया है । यहाँ कुन्दकुन्दस्वामीका यह अभिप्राय है कि जिस प्रकार मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धोंके उदयकालमें इस जीवके तीव्र अर्थात् अनन्त ससारका कारण बन्ध होता था वैसा बन्ध सम्यग्दृष्टि जीवके नहीं होता । सम्यग्दर्शनकी ऐसी विविध महिमा है कि उसके होनेके पूर्व ही बन्धमान कर्मोंकी स्थिति घटकर अन्त कोडाकोडी प्रमाण हो जाती है और सत्तामें स्थित कर्मोंकी स्थिति इससे भी सख्यात हजार सागर कम हो जाती है । वैसे भी अविरतसम्यग्दृष्टि जीवके ४१ प्रकृतियोंका आस्रव और बन्ध तो एक ही जाता है । वास्तविक बात है कि सम्यग्दृष्टिजीवके सम्यग्दर्शनरूप परिणामोंमें बन्ध नहीं होता उसके जो बन्ध होता है उसका कारण अप्रत्याख्यानावरणादि कषायोंका उदय है । सम्यग्दर्शनादि भाव मोक्षके कारण हैं वे बन्धके कारण नहीं हो सकते किन्तु उनके सद्भावकालमें जो रागादिक भाव हैं वे ही बन्धके कारण हैं । इसी बातको अमृतचन्द्रसूरिने निम्नाङ्कित कलणामें स्पष्ट किया है—

रागद्वेषविमोहाना ज्ञानिनो यदसम्बन्ध ।

सस एव न बन्धोऽस्य, ते हि बन्धस्य कारणम् ॥११९॥

चूँकि ज्ञानी जीवके रागद्वेष और विमोहका अभाव है इसलिये उसके बन्ध नहीं होता । वास्तवमें रागादिक भाव ही बन्धके कारण हैं ।

यह आस्रवाधिकार १६४ से १८० गाथा तक चलता है ।

संवराधिकार

आस्रवका विरोधीतत्त्व संवर है अतः आस्रवके बादही उसका वर्णन किया जा रहा है । 'आस्रव-निरोध संवर' आस्रवका एक ज्ञाना संवर है । यद्यपि अन्य ग्रन्थकारोंने गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परी-पहजय और चारित्रिको संवर कहा है किन्तु इस अधिकारमें कुन्दकुन्दस्वामीने भेदविज्ञानको ही संवरका मूल कारण बतलाया है । उनका कहना है कि उपयोग, उपयोगमें ही है, क्रोधादिकमें नहीं है और क्रोधादिक

क्रोधादिकमें ही है उपयोग में नहीं है। कर्म और नोकर्म तो स्पष्ट ही आत्म्यासे भिन्न है अतः उनसे भेदज्ञान प्राप्त करनेमें महिमा नहीं है, महिमा तो उन रागादि भाव कर्मोंसे अपने ज्ञानोपयोगको भिन्न करनेमें है जो तन्मयीभावको प्राप्त होकर एक दिख रहे हैं। अज्ञानी जीव इस ज्ञानधारा और रागादिधाराको भिन्न-भिन्न नहीं समझ पाता इसीलिये वह किसी पदार्थका ज्ञान होनेपर उनमें तत्काल रागद्वेष करने लगता है परन्तु ज्ञानी जीव उन दोनों धाराओंके अन्तरको समझता है इसलिये वह किसी पदार्थको देखकर उनका ज्ञाता दृष्टा तो रहता है परन्तु रागी, द्वेषी नहीं बनता। जहाँ यह जीव रागादिकको अपने ज्ञाता द्रष्टा स्वभावसे भिन्न अनुभव करने लगता है वही उनके सम्बन्धसे होने वाले राग-द्वेषसे बच जाता है। राग-द्वेषसे बच जाना ही सच्चा सवर है। किसी वृक्षको उखाड़ना है तो उसके पत्ते मोचनेसे काम नहीं चलेगा उसकी जड़पर प्रहार करना होगा। इसी तरह आस्रव और बन्धको रोकना है तो मात्र क्रियाकाण्डसे काम नहीं चलेगा किन्तु उसकी जड़पर प्रहार करना होगा। रागद्वेष की जड़ है परपदार्थोंमें आत्मीयभाव-उनको अपना मानना अतः भेद-ज्ञान के द्वारा उन्हें अपने स्वरूपसे पृथक् समझना यही उनके नष्ट करनेका वास्तविक उपाय है। इस भेद-विज्ञान महिमाका गान करते हुए श्रीअमृतचन्द्रसूरिने कहा है—

भेदविज्ञानतः सिद्धा सिद्धा ये किल केचन ।

अस्थैवाभावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥ १३१ ॥

जितने आज तक सिद्ध हुए हैं वे सब भेदविज्ञानसे ही सिद्ध हुए हैं और जितने ससारमें बद्ध हैं वे भेद-विज्ञानके अभावमें ही बद्ध हैं।

इस भेदविज्ञानकी भावना तबतक करते रहना चाहिये जबतक कि ज्ञान परसे व्युत्पन्न होकर ज्ञानमें ही प्रतिष्ठित नहीं हो जाता। परपदार्थसे ज्ञानको भिन्न करनेका पुरुषार्थ चतुर्थ गुणस्थानसे शुरू होता है और दशम गुणस्थानके अन्तिम समयमें समाप्त होता है वहाँ यह जीव परमार्थसे अपनी ज्ञानधाराको रागादिककी धारासे सर्वथा पृथक् कर लेता है। इस दशामें इस जीवका ज्ञान सचमुच ही ज्ञानमें प्रतिष्ठित हो जाता है और इसीलिये इस जीवके रागादिकके निमित्त होने वाले बन्धका सर्वथा अभाव हो जाता है। मात्र योगके निमित्तसे सातावेदनीयका आस्रव और बन्ध होता है सो भी सापरायिक आस्रव नहीं तथा स्थिति और अनु-भाग बन्ध नहीं। मात्र ईर्ष्यापि आस्रव और मात्र प्रकृति प्रवेशबन्ध होता है। अन्तर्महूर्तके भीतर ऐसा जीव नियमसे केवलज्ञान प्राप्त करता है। अहो ! भव्य प्राणियो ! सवरके इस साक्षात् मार्गपर अग्रसर होओ जिससे आस्रव और बन्धसे छुटकारा मिले।

सवराधिकार १८१ से १९२ गाथा तक चल्ता है।

निर्जराधिकार

सिद्धोंके अनन्तवें भाग और अभव्यराशिसे अनन्तगुणित कर्मपरमाणुओंकी निर्जरा ससारके प्रत्येक प्राणीके प्रति समय हो रही है पर ऐसी निर्जरासे किसीका कल्याण नहीं होता क्योंकि जितने कर्मपरमाणुओंकी निर्जरा होती है उतने ही कर्मपरमाणु आस्रवपूर्वक आकर बन्धको प्राप्त हो जाते हैं। कल्याण उस निर्जरासे होता है जिसके होनेपर नवीन कर्मपरमाणुओंका आस्रव और बन्ध नहीं होता। इसी उद्देश्यसे यहाँ कुन्दकुन्द

महाराजने सवरके बाद ही निर्जरा पदार्थका निरूपण किया है। सवरके बिना निर्जराकी कोई सफलता नहीं है।

निर्जराधिकारके प्रारम्भमें ही कहा गया है कि—

उपभोगमिद्विधेर्हि दुष्प्राणमचेद्व्याणमिदराण ।

अ कुणदि सम्मदिद्वी त सव्य णिज्जरणिमिच्छ ॥ १९३ ॥

सम्यग्दृष्टि जीव इन्द्रियोके द्वारा चेतन-अचेतन पदार्थोंका जो उपभोग करता है वह सब निर्जराके निमित्त करता है। अहो ! सम्यग्दृष्टि जीवकी यह कैसी उत्कृष्ट महिमा है कि उसके पूर्वबद्ध कर्म उदयमे आ रहे हैं और उनके उदयकालमें होनेवाला उपभोग भी हो रहा है परन्तु उससे नवीन बन्ध नहीं होता किन्तु पूर्वबद्ध कर्म अपना फल देकर खिर जाते हैं। सम्यग्दृष्टि जीव कर्म और कर्म के फलका भोक्ता अपने आपको नहीं मानता। उनका जायक तो होता है पर भोक्ता नहीं होता। भोक्ता अपने ज्ञान स्वभावका ही होता है यही कारण है कि उसकी वह प्रवृत्ति निर्जराका कारण बनती है।

सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यकी अद्भुत सामर्थ्य है। ज्ञानसामर्थ्यकी महिमा बतलाते हुए कुन्द-कुन्दस्वामीने कहा है कि जिस प्रकार विषका उपभोग करता हुआ वैद्य पुरुष मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार ज्ञानी पुरुष पुद्गलकर्मके उदयका भोग करता हुआ बन्धको प्राप्त नहीं होता। वैराग्यसामर्थ्यकी महिमा बतलाते हुए कहा है कि जिस प्रकार अरतिभावसे मदिराका पान करनेवाला मनुष्य मदको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार अरतिभावसे द्रव्यका उपभोग करनेवाला ज्ञानी पुरुष बन्धको प्राप्त नहीं होता। कैसी विचित्र महिमा ज्ञान और वैराग्यकी है कि उसके होनेपर सम्यग्दृष्टि जीव मात्र निर्जराको करता है बन्धको नहीं। अन्य ग्रन्थोमें इस अविद्याकी निर्जराका प्रमुख कारण तपश्चरण कहा गया है परन्तु कुन्दकुन्दस्वामीने तपश्चरणको यथार्थ तपश्चरण बतानेवाला जो ज्ञान और वैराग्य है उसीका सर्वप्रथम वर्णन किया है। ज्ञान और वैराग्यके बिना तपश्चरण निर्जराका कारण न होकर शुभबन्धका कारण होता है।

अब प्रश्न यह है कि सम्यग्दृष्टि जीवके क्या निर्जरा ही निर्जरा होती है बन्ध बिलकुल नहीं होता ? इसका उत्तर करणानुयोगकी पद्धतिसे यह होता है कि सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जरा प्रारम्भ हो गई। मिथ्यादृष्टि जीवके ऐसी निर्जरा आज तक नहीं हुई किन्तु सम्यग्दर्शनके होते ही वह ऐसी निर्जराका पात्र बन जाता है। 'सम्यग्दृष्टिआवकधितानन्तविशेषजकदुर्लभमोहक्षयकोपशममोहक्षयकक्षीणमोहजिना' आगम-में गुणश्रेणी निर्जराके ये दश स्थान बतलाये हैं इनमें निर्जरा उत्तरोत्तर बढती जाती है। सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जरा और बन्ध दोनों चलते हैं। निर्जराके कारणोंसे निर्जरा होती है और बन्धके कारणोंसे बन्ध होता है। जहाँ बन्धका सर्वथा अभाव होकर मात्र निर्जरा ही निर्जरा होती है ऐसा तो सिर्फ चौदहवाँ गुण स्थान है उसके पूर्व चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर तेरहवें गुणस्थानतक निर्जरा और बन्ध दोनों चलते हैं। यह ठीक है कि जैसे-जैसे यह जीव उपरितम गुणस्थानोमें चढता जाता है वैसे वैसे निर्जरामे वृद्धि और बन्धमें न्यूनता होती जाती है। सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यशक्ति की प्रधानता हो जाती है इसलिये बन्धके कारणों-की गौणता कर ऐसा कथन किया जाता है कि सम्यग्दृष्टिके निर्जरा ही होती है बन्ध नहीं। इसी निर्जराधि-कारमें कुन्दकुन्दस्वामीने सम्यग्दर्शनके आठ अंगोंका विषय वर्णन किया है।

यह अधिकार १९३ से लेकर २३६ गाथा तक चलता है।

बन्धाधिकार

आत्मा और पौद्गलिक कर्म दोनों ही स्वतन्त्र द्रव्य हैं और दोनोंमें चेतन-अचेतनकी अपेक्षा पूर्व पश्चिम जैसा अन्तर है फिर भी इनका अनादिकालसे संयोग बन रहा है। जिसप्रकार सुम्बकमें लोहेकी खीचनेकी और लोहामें खिचनेकी योग्यता है इसी तरह आत्मामें कर्मरूप पुद्गलकी खीचनेकी और कर्मरूप पुद्गलमें खिचनेकी योग्यता है। अपनी-अपनी योग्यताके कारण दोनोंका एक क्षेत्रावगाह हो रहा है। इसी एक क्षेत्रावगाहको बन्ध कहते हैं। इस बन्धदशाके कारणोंका वर्णन करते हुए आचार्यने स्नेह अर्थात् रागभाव-को ही प्रमुख कारण बतलाया है। अधिकारके प्रारम्भमें ही वे एक दृष्टान्त देते हैं कि जिस प्रकार धूलि बहुत स्थानमें कोई मनुष्य शस्त्रोंसे व्यायाम करता है, ताड़ तथा केले आदिके वृक्षोंको छेदता भेदता है, इस क्रिया-से उसके शरीरके साथ धूलिका सम्बन्ध होता है सो इस सम्बन्धके होनेमें कारण क्या है ? उस व्यायाम कर्ता के शरीरमें जो स्नेह—तैल लग रहा है वही उसका कारण है इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि जीव इन्द्रिय विषयोमें व्यापार करता है उस व्यापारके समय जो कर्मरूपी धूलिका सम्बन्ध उसकी आत्माके साथ होता है उसका कारण क्या है ? उसका कारण भी उसको आत्मामें विद्यमान स्नेह अर्थात् रागभाव है। यह रागभाव जीव-का स्वभाव नहीं किन्तु विभाव है और वह भी द्रव्यकर्मकी उदयवस्था रूप कारणसे उत्पन्न हुआ है। आस-वाधिकारमें आत्मके जो चार प्रत्यय—मिथ्यादर्शन, अविरमण, कषाय और योग बतलाये हैं वे ही बन्धके भी प्रत्यय—कारण हैं। इन्हीं प्रत्ययोका सञ्चित नाम राग-द्वेष अथवा अध्यवसान भाव हैं। इन अध्यवसान भावोंका जिनके अभाव हो जाता है वे शुभ-अशुभकर्मोंके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होते जैसा कि कहा है—

एदाणि गन्धि जेसि अज्ञप्पसाप्पाणि एवमादीनि ।

ते असुहेण सुहेण व कम्मण गुणे ण लिप्पति ॥ २८० ॥

सम्यग्दृष्टि जीव बन्धके इस वास्तविक कारणको समझता है इसलिये वह उसे दूर कर निर्बन्ध अवस्थाको प्राप्त होता है परन्तु मिथ्यादृष्टि जीव इस वास्तविक कारणको नहीं समझ पाता इसलिये करोड़ों वर्षकी तपस्याके द्वारा भी वह निर्बन्ध अवस्था प्राप्त नहीं कर पाता। मिथ्यादृष्टि जीव धर्मका आचरण—तपश्चरण आदि करता भी है परन्तु 'धम्म भोगणिमिच्च ण्हु कम्मस्सयणिमिच्च' धर्मको भोगके निमित्त करता है। कर्मसयके निमित्त नहीं।

अरे भाई ! सच्चा कल्याण यदि करना चाहता है तो इस अध्यवसान भावोंको समझ और उन्हें दूर करनेका पुरुषार्थ कर।

कितने ही जीव निमित्तकी मान्यतासे बचनेके लिये ऐसा व्याख्यान करते हैं कि आत्मामें रागादिक अध्यवसान भाव स्वतः होते हैं उसमें द्रव्य कर्मकी उदयवस्था निमित्त नहीं है। ऐसे जीवोंको बन्धाधिकारकी निम्न गाथाओंका मनन कर अपनी श्रद्धा ठीक करनी चाहिये—

जह कलिहमणी सुखो ण सव परिणमइ राथमाईहिं ।

रगिज्जदि अण्णेहिं हु सो रत्तादीहिं दप्पेहिं ॥ १७८ ॥

एवं जाणी सुखो ण सव परिणमइ राथमाईहिं ।

राह्ज्जदि अण्णेहिं हु सो रागादीहिं दोप्पेहिं ॥ २७९ ॥

जैसे स्फटिकमणि आप शुद्ध है वह स्वयं लालाई आदि रंगरूप परिणमन नहीं करता परन्तु लाल आदि द्रव्योसे लालाई आदि रङ्गरूप परिणमन करता है इसी प्रकार ज्ञानी जीव आप शुद्ध है वह स्वयं राग आदि विभाव भाव रूप परिणमन नहीं करता है किन्तु अन्य राग आदि दोषो—द्रव्य कर्मोदय जनिक विकारो-से रागादि विभाव भावरूप परिणमन करता है ।

श्रीअमृतचन्द्रस्वामीने भी निम्न कलशाके द्वारा उक्त भावका निरूपण किया है—

न जानु रागादिनिमित्तभावमात्मात्मनो याति यथार्थकान्त ।

तस्मिन्निमित्तं परसग पृथ वस्तु स्वभावोदयमुदेति तावत् ॥ १७५ ॥

जिस प्रकार अर्ककान्त—स्फटिकमणि स्वयं लालाई आदिको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार आत्मा स्वयं रागादिके निमित्त भावको प्राप्त नहीं होता । उसमें निमित्त परद्रव्यका सयोग ही है । वस्तुका स्वभाव ही यह है किस्कोका किया नहीं है ।

ज्ञानी जीव स्वभाव और विभावके अन्तरको समझता है वह स्वभावको तो अकारण मानता है पर विभावको सकारण ही मानता है । ज्ञानी जीव स्वभावमें स्वरूप बुद्धि रखता है और विभावमें परत्वं बुद्धि । इसीलिये वह बन्धसे बचता है ।

यह अधिकार २३७ से लेकर २८७ गाथा तक चलता है ।

मोक्षाधिकार

आत्माकी सर्व कर्मसे रहित जो अवस्था है उसे मोक्ष कहते हैं । मोक्ष शब्द ही इसके पूर्व होनेवाली बद्ध अवस्थाका प्रत्यय कराता है । मोक्षाधिकारमें मोक्ष प्राप्तिके कारणोंका विचार किया गया है । प्रारम्भमें ही कुन्दकुन्दस्वामी लिखते हैं—जिस प्रकार चिरकालसे बन्धनमें पड़ा हुआ कोई पुरुष उस बन्धनके तीव्र मन्द या मध्यम स्वभावको जानता है तथा उसके कालको भी समझता है परन्तु यदि उस बन्धनका—बेडी-का छेदन नहीं करता है तो वह उस बन्धनसे मुक्त नहीं हो सकता । इसी प्रकार जो जीव कर्म बन्धके प्रकृति, प्रवेश, स्थिति और अनुभाग बन्धको जानता है परन्तु उस बन्धको छेदनेका पुरुषार्थ नहीं करता तो वह उस कर्मबन्धसे मुक्त नहीं हो सकता ।

इस सन्दर्भमें कुन्दकुन्द स्वामीने बड़ी उत्कृष्ट बात कही है । वह उत्कृष्ट बात है सम्पक्चारित्र । हे जीव ! तुझे श्रद्धान है कि मैं कर्मबन्धनसे बद्ध हूँ और बद्ध होनेके कारणोंको भी जानता हूँ परन्तु तेरा यह श्रद्धान और ज्ञान तुझे कर्म बन्धनसे मुक्त करनेवाला नहीं है, मुक्त करानेवाला तो यथार्थश्रद्धान और ज्ञानके साथ होनेवाला चारित्ररूप पुरुषार्थ ही है । जबतक तू इस पुरुषार्थको अंगीकृत नहीं करेगा तबतक बन्धनसे मुक्त होना दुर्भर है । मात्र श्रद्धान और ज्ञानको लिये हुए तेरा सागरो पर्यन्तका दीर्घकाल योही निकल जाता है पर तू बन्धनसे मुक्त नहीं हो पाता । परन्तु उस श्रद्धान और ज्ञानके साथ जहाँ चारित्ररूप पुरुषार्थको अंगीकृत करता है । वहाँ तेरा कार्य बननेमें बिलम्ब नहीं लगता । यहाँ तक कि अन्तर्मुहूर्तमें भी काम बन जाता है ।

हे जीव ! तू मोक्ष किसका करना चाहता है ? आत्माका करना चाहता हूँ । पर इस सयोगीपर्यायके अन्दर तू ने आत्माको समझा या नहीं ? इस बातका तो विचार कर । कहीं इस सयोगीपर्यायको ही तो तूने

आत्मा नहीं समझ रहा है। मोक्षप्राप्तिका पुरुषार्थ प्रारम्भ करनेके पहले आत्मा और बन्धको समझना आवश्यक है। कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं—

जीवो बधो य तद्वा छिञ्जति सलक्षणोहिं गियथहि ।

बधो छेदन्वो शुद्धो अप्या य चेतन्वो ॥ २९५ ॥

जीव और बन्ध अपने-अपने लक्षणोंसे जाने जाते हैं। सो जानकर बन्ध तो छेदनेके योग्य है और आत्मा ग्रहण करनेके योग्य है।

शिष्य कहता है भगवन् ! वह लक्षण तो बताओ, जिसके द्वारा मैं आत्माको समझ सकूँ। उत्तरमें कुन्द-कुन्द महाराज कहते हैं—

कह सो चिप्पह अप्या पण्णाए सो ङ चिप्पए अप्पा ।

जह पण्णाह बिहत्तो तह पण्णा एव चित्तन्वो ॥ २९६ ॥

उम आत्माका ग्रहण कैसे किया जावे ? प्रज्ञा—भेदज्ञानके द्वारा आत्माका ग्रहण किया जावे। जिस तरह प्रज्ञासे उसे विभक्त किया था उसी तरह प्रज्ञासे उसे ग्रहण करना चाहिये।

पण्णाए चित्तन्वो जो चेदा सो अह तु गिण्णयदो ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे ति णायन्वा ॥ २९७ ॥

प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करने योग्य जो चेतयिता है वही मैं हूँ और अवशेष जो भाव है वे मुझसे पर है। इस प्रकार स्वपरके भेदविज्ञानपूर्वक जो चारित्र धारण किया जाता है वही मोक्षप्राप्तिका वास्तविक पुरुषार्थ है। चारित्रको परिभाषा करते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारमें कहा है—

चारित्त खलु भम्मो भम्मो जो सो समो ति णिहिद्वो ।

मोहक्खोह-विहीणो परिणामो अप्पणो हु समो ॥

चारित्र ही वास्तवमें धर्म है, और सम परिणाम धर्म है तथा मोह—मिथ्यात्व और ओभ—रागद्वेषसे रहित आत्माकी जो परिणति है वही साम्यभाव है।

व्रत, समिति, गुति आदि, इसी साम्यभावरूप चारित्रकी प्राप्तिमें साधक होनेसे चारित्र कहे जाते हैं। यह अधिकार २८८से लेकर ३०७ गायत्र तक चलता है।

सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार

आत्माके अनन्त गुणोंमें ज्ञान ही सबसे प्रमुख गुण है। उसमें किसी प्रकारका विकार शेष न रह जावे, इसलिये पिछले अधिकारोंमें उक्त-अनुक्त बातोंका एकबार फिरसे विचारकर ज्ञानको सर्वथा निर्दोष बनानेका प्रयत्न इस सर्वविशुद्धज्ञानाधिकारमें किया गया है।

आत्मा परब्रह्मके कर्तृत्वसे रहित है। इसके समर्पणमें कहा गया कि प्रत्येक ब्रह्म अपने ही गुण और पर्यायरूप परिणमन करता है अथ ब्रह्मरूप नहीं, इसलिये वह परका कर्ता नहीं हो सकता। अपने ही गुण और पर्यायोंका कर्ता हो सकता है। यही कारण है कि आत्मा कर्मोंका कर्ता नहीं है। कर्मोंका कर्ता पुद्गलब्रह्म है, क्योंकि ज्ञानावरणारूप परिणमन पुद्गलब्रह्ममें ही हो रहा है। इसी तरह रागादिकका कर्ता आत्मा ही

है, परद्रव्य नहीं, क्योंकि रागादिरूप परिणमन आत्मा ही करता है। निमित्तप्रधान दृष्टिको लेकर पिछले अधिकारमे पुद्गलजन्य होनेके कारण रागको पौद्गलिक कहा है। यहाँ उपादानप्रधान दृष्टिको लेकर कहा गया है कि चूँकि रागादिरूप परिणमन आत्माका होता है, अत आत्माके हैं। अमृतचन्द्रस्वामीने तो यहाँ तक कहा है कि जो जीव रागादिककी उत्पत्तिमे परद्रव्यको ही निमित्त मानते हैं वे शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धि हैं तथा मोह-रूपी नदीको नहीं तैर सकते—

रागजन्मानि निमित्ततां परद्रव्यमव कलयन्ति ये तु ते ।

उत्तरन्ति न हि मोहबाहिनीं शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धयः ॥ २२१ ॥

कितने ही महानुभाव अपनी एकान्त उपादानकी मान्यताका समर्थन करनेके लिये इस कलशाका अवतरण दिया करते हैं। पर वे श्लोकमे पड़े हुए 'एव' शब्दकी ओर दृष्टिपात नहीं करते। यहाँ अमृतचन्द्रभूरि एव शब्दके द्वारा, यह प्रकट कर रहे हैं कि जो रागकी उत्पत्तिमे परद्रव्यको ही कारण मानते हैं स्वद्रव्यको कारण नहीं मानते, वे मोहनदीको नहीं तैर सकते। रागादिककी उत्पत्तिमे परद्रव्य निमित्त-कारण है और स्वद्रव्य उपादानकारण है। सो जो पुष्ट स्वद्रव्यरूप उपादानकारणको न मानकर परद्रव्यको ही कारण मानते हैं—मान निमित्तकारणमे उनकी उत्पत्ति मानते हैं वे मोहनदीको नहीं तैर सकते। यह ठीक है कि निमित्त कार्यरूप परिणत नहीं होता, परन्तु कार्यकी उत्पत्तिमे उसका साहाय्य अनिवार्य आवश्यक है। अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग कारणोसे कार्यकी उत्पत्ति होती है। जिनागमकी यह निर्विवाद मान्यता सनातन है।

आत्मा परका—कर्मका कर्ता नहीं है, यह सिद्धकर जानी जीवको कर्मचेतनासे रहित सिद्ध किया गया है। इसी तरह जानी जीव अपने जायकस्वभावका ही भोक्ता है, कर्मफलका भोक्ता नहीं है, यह सिद्धकर उसे कर्मफलचेतनासे रहित सिद्ध किया है। जानी तो एक ज्ञानचेतनासे ही सहित है, उसीके प्रति उसकी स्वत्व बुद्धि रहती है।

इस अधिकारके अन्तमें एक बात और बड़ी सुन्दर कही गई है। कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं कि कितने ही लोग मुनिलिङ्ग अथवा गृहस्थके नाना लिङ्ग धारण करनेकी प्रेरणा इसलिये करते हैं कि ये मोक्षके मार्ग हैं परन्तु कोई लिङ्ग मोक्षका मार्ग नहीं है, मोक्षका मार्ग तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र है। इसलिये—

मोक्षपथे अप्याणं ठवेहि त चेव ज्ञाहि त चेव ।

तथेव विहर णिच्च मा विहरसु अणदब्बेसु ॥ ४१२ ॥

मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ, उसीका ध्यान करो, उसीका चिन्तन करो और उसीमे विहार करो, अन्य द्रव्योंमें नहीं।

इस निश्चयपूर्ण कथनका कोई यह फलितार्थ न निकाल ले कि कुन्दकुन्दस्वामी मुनिलिङ्ग और श्रावक लिङ्गका निषेध करते हैं। इसलिये वे लगे हाथ अपनी नयविवक्षाको प्रकट करते हैं—

वचहारिभो पुण जभो दोण्णि वि लिगाणि अणइ मोक्षपथे ।

णिच्छयणओ ण इच्छइ मोक्षपथे सम्बकिगाणि ॥ ४१४ ॥

परन्तु व्यवहारनय दोनों लिङ्गोंको मोक्षमार्गमें कहना है और निश्चयनय मोक्षमार्गमें सभी लिङ्गोंको इष्ट नहीं मानता ।

इस तरह विवादके स्थलोंको कुन्दकुन्दस्वामी तत्काल स्पष्ट करते हुए चलते हैं । 'जिनागमका कथन नयविवक्षापर अवलम्बित है' यह तो सर्व समन बात है । इसलिये व्याख्यान करते समय वक्ता अपनी नय-विषयोंको प्रकट करते चले और श्रोता भी उस नयविवक्षासे व्याख्यात तत्त्वको उसी नयविवक्षासे ग्रहण करने-का प्रयास करें, तो विस्वादा उत्पन्न होनेका अवसर नहीं आ सकता ।

यह अधिकार ३०८से लेकर ४१५ गाथा तक चलता है

स्याद्वादाधिकार

यह अधिकार श्री अमृतचन्द्रस्वामीने स्वरचित आत्मख्याति टीकाके अङ्गस्वरूप लिखा है । इतना स्पष्ट है कि समयप्राप्त अघ्यात्मग्रन्थ है । अघ्यात्मग्रन्थोंका वस्तुतत्त्व सीधा आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला होता है । इसलिये उसके कथनमें निश्चयनयका आलम्बन प्रधानरूपमें लिया जाता है, परपदार्थसे सम्बन्ध रखनेवाले व्यवहारनयका आलम्बन गौण रहता है । जो श्रोता दोनों नयोंके प्रधान और गौण भावपर दृष्टि नहीं रखते हैं उन्हें भ्रम हो सकता है । उनके भ्रमका निराकरण करनेके उद्देश्यसे ही अमृतचन्द्रस्वामीने इस अधिकारका अवतरण किया है ।

इस अधिकारमें उन्होंने स्याद्वादके वाच्यभूत अनेकान्तका समर्थन करनेके लिये तत्-अतत्, सत्-असत्, एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि अनेक नयोंसे आत्मतत्त्वका निरूपण किया है । अन्तमें कलश-काव्योंके द्वारा इसी बातका समर्थन किया है । अमृतचन्द्रस्वामीने अनेकान्तको परमागमका जीव—प्राण और समस्त नयोंके विरोधको नष्ट करनेवाला माना है । जैसा कि उन्होंने स्वरचित पुरुषार्थसिद्धयुपाय ग्रन्थके मङ्गलरूपमें कहा है—

परमागमस्य जीव निषिद्धात्यन्धसिन्धुरविधानम् ।
सकलनयविलसिताना विरोधमथन नमाम्यनेकान्तम् ॥

आत्मख्याति टीकाके प्रारम्भमें भी उन्होंने यही आकांक्षा प्रकट की है—

अनन्तधर्मणस्तत्त्व पश्यन्ती प्रत्यगात्मन ।
अनेकान्तमयी मूर्तिर्नित्यमेव प्रकाशताम् ॥ २ ॥

अनन्तधर्मत्मक परमात्मतत्त्वके स्वरूपका अवलोकन करनेवाली अनेकान्तमयी मूर्ति निरन्तर ही प्रकाशमान रहे ।

इसी अधिकारमें जीवत्वशक्ति, चित्तिशक्ति आदि ४७ शक्तियोंका निरूपण किया है जो नयविवक्षाके परिज्ञानसे ही सिद्ध होता है । इन शक्तियोंका विवेचन ग्रन्थकी टीकामें किया गया है । इसी अधिकारमें उपायोपेयभावका भी विचार किया है । इसमें एक ज्ञानमात्र आत्मामें ही उपाय और उपेयभावका समर्थन किया है । वही आत्मा साधक है और वही आत्मा सिद्ध भी है । अन्तमें १ स्यादस्ति, २ स्यान्नास्ति, ३ स्यादस्ति-

नास्ति, ४ स्वादवक्तव्य, ५ स्वादस्ति अवक्तव्य, ६ स्वात्रास्ति अवक्तव्य और ७ स्वादस्ति-नास्ति अवक्तव्य इन सात भङ्गोके द्वारा द्रव्यका निरूपण किया है।

संस्कृतटीकाकारोका परिचय

अमृतचन्द्रसूरि

समयसार या समयप्राभूतपर दो संस्कृत-टीकाएँ उपलब्ध हैं—एक आत्मख्याति और दूसरी तात्पर्य-वृत्ति। आत्मख्यातिके रचयिता अमृतचन्द्रसूरि हैं। इन्होंने कुन्दकुन्दस्वामीके हार्द (अभिप्राय) को खोलने-का पूर्ण प्रयास किया है। कुन्दकुन्दस्वामीके प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय और समयसारपर इनकी टीकाएँ मिलती हैं जो तद्गत ग्रन्थोंके साथ भुजित हो चुकी हैं। आपकी भाषा पाण्डित्यपूर्ण है। अध्यात्मग्रन्थोंकी टीकामें यदि सरल भाषाका प्रयोग होता तो और भी लाभदायक होता। समयसारकी टीकाके साथ आपने मायाओके अभिप्रायको स्पष्ट अथवा पल्लवित करनेके लिये श्लोक भी लिखे हैं जो कलशाके नामसे प्रसिद्ध हैं। उनके संस्कृतटीकासहित तथा मात्र हिन्दी टीकासहित अलगसे भी संस्करण प्रकाशित हुए हैं। ये कलश-काव्य इतने लोकप्रिय सिद्ध हुए हैं कि कितने ही महानुभावोंके निरुपपाठमें सम्मिलित हो गये हैं। इन्हींकी शैलीका अनुकरण कर पद्यप्रभमलवारीदेवने नियमसारकी संस्कृत-टीका लिखी है तथा टीकाके बाद कलश काव्य भी।

इन टीकाओंके सिवाय अमृतचन्द्रस्वामीके द्वारा विरचित पुरुषार्थसिद्धधुपाय तथा तत्त्वार्थसार ये दो ग्रन्थ और मिलते हैं। इन आचार्योंने अपना परिचय किसी ग्रन्थमें नहीं दिया है। यह भी कि समयसारके इस निरूपणका कि 'एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता नहीं है' इनके ऊपर गहरा प्रभाव पड़ा है जिससे वे समय-सारके अन्तमें लिखते हैं—

स्वशक्तिःसूचितवस्तुतत्त्वैर्ग्याख्या कृतंय समयस्य शब्दे ।

स्वरूपस्य न किञ्चिदस्ति कर्तव्यमेवाभ्युत्तचन्द्रसूरे ॥ २७८ ॥

अपनी शक्तिसे वस्तुस्वरूपको सूचित करनेवाले शब्दोंके द्वारा यह समय—आगम अथवा समयसार व्याख्या की गई है। स्वरूपमें गुप्त रहनेवाले अमृतचन्द्रसूरिका इसमें कुछ भी कर्तृत्व नहीं है।

इसी भावके श्लोक पञ्चास्तिकाय तथा पुरुषार्थसिद्धधुपायके अन्तमें उपलब्ध है।

यह आचार्य अनेकान्तके अनन्यभक्त थे। निश्चय और व्यवहारनयके पारस्परिक विरोधको शमन करने-के लिये पुरुषार्थसिद्धधुपायमें इन्होंने लिखा है—

व्यवहारनिश्चयौ य प्रबुध्य तत्त्वेन भवति मध्यस्थ ।

प्राप्नोति देशनाया, स एव फलमविकल शिष्य ॥ ८ ॥

जो यथार्थरूपमें व्यवहार और निश्चयनयको जानकर मध्यस्थ होता है वही शिष्य देशनाके पूर्ण फल-को प्राप्त होता है।

ये विक्रम सवत् १०००के लगभग हुए हैं क्योंकि जयसेनके धर्मरत्नाकरमें इनके द्वारा रचित पुरुषार्थ-सिद्धधुपायके ५९ पद्य उद्धृत हैं। जयसेनने अपना यह ग्रन्थ वि० सं० १०५५में बनाया है, ऐसा उसकी प्रशस्तिके अन्तिम पद्यसे प्रकट है। इसतरह अमृतचन्द्रसूरि १०५५के पूर्ववर्ती ही हैं, उत्तरवर्ती नहीं।^३

जयसेनाचार्य

तात्पर्यवृत्तिके कर्ता श्रीजयसेनाचार्य हैं। इनकी टीकाकी भाषा बहुत सरल और हृदयग्राही है।

वास्तवमें अध्यात्म-ग्रन्थों की टीका ऐसी ही भाषामें होनी चाहिये। इन्होंने कुन्दकुन्दके प्रवचनसार, समयसार और पञ्चास्तिकाय इन तीनों ग्रन्थोंपर टीकाएँ लिखी हैं और उनमें निश्चय-व्यवहारनयका ऐसा सुन्दर सामञ्जस्य बैठाया है कि पढ़ते समय हृदय प्रफुल्लित हो जाता है। आत्मख्याति और तात्पर्यवृत्तिकी गाथाओंमें कहीं-कहीं हीनाधिकता पाई जाती है अर्थात् तात्पर्यवृत्तिमें ऐसी अनेक गाथाएँ हैं जिनकी टीका अमृतचन्द्रसूरिने नहीं की है। इससे इतना सिद्ध होता है कि इन ग्रन्थोंकी प्रतियोगे पाठभेद बहुत पहलेसे पाया जाता है। अमृतचन्द्रस्वामीने अपनी टीकाका आधार अन्य प्रतिकों बनाया होगा और जयमेनने दूसरी प्रतिकों। अमृतचन्द्रस्वामीने छानबीनकर द्विरुक्त अथवा अनावश्यक गाथाओंको छोड़ा है परन्तु जयमेनने ऐसा नहीं किया।

जयमेन बारहवीं शताब्दीके विद्वान् हैं। इनकी टीकाकी पद्धतिका अनुसरणकर परमान्मप्रकाश और बृहद्ब्रह्मसंग्रहकी टीकाएँ तत्तत् कर्त्ताओंके द्वारा लिखी गयीं।

प० बनारसीदासजी

जैनसाहित्यमें हिन्दी भाषाका इतना बड़ा अन्य कवि नहीं हुआ। इनका जन्म एक धनी-मानो सम्भ्रान्त परिवारमें हुआ था। इनके प्रपितामह जिनदासका साका चलता था, पितामह मूलदास हिन्दी और फारसीके पंडित थे और यह नरवर (मालवा) में वहाँके मुसलमान नवाबके मोदी होकर गये थे। इनके मातामह भव-नसिंह चिनारिया जौनपुरके प्रसिद्ध जोहरी थे और पिता खड्गसेन कुछ दिनों तक बगालके सुलतान मोदी खाँके पोतदार रहे थे। इनका जन्म जौनपुरमें माघ सुदी ११ सवत् १६४३ में हुआ था। यह श्रीमाल वैश्य थे। यह बड़े ही प्रतिभाशाली मुधारक कवि थे। शिक्षा सामान्य प्राप्त की थी, पर अद्भुत प्रतिभा होनेके कारण यह अच्छे कवि थे। इन्होंने १४ वर्षकी अवस्थामें एक हजार दोहा-चौपाईयोंका तवरस नामक ग्रन्थ बनाया था, जिने आगे चलकर, इस भयसे कि ससार पण-भ्रष्ट न हो, गोमतीमें प्रवाहित कर दिया था।

इनके पिता मूलतः आगरा-निवासी ही थे तथा इन्हे भी बहुत दिनों तक आगरा रहना पड़ा था। उस समय आगरा जैन विद्वानोंका केन्द्र था। इनके सहयोगियोंमें प० रामचन्द्रजी, चतुर्भुज बैरागी, भगवतीदासजी, धर्मदासजी, कुँवरपालजी और जगजीवनरामजी विशेष उल्लेख योग्य हैं। ये सभी कवि थे। महाकवि बनारसीदासका सन्तकवि सुन्दरदाससे सम्पर्क था। बताया गया है—“प्रसिद्ध जैन कवि बनारसीदासके साथ सुन्दरदासकी मैत्री थी। सुन्दरदास जब आगरे गये थे तब बनारसीदासके साथ सम्पर्क हुआ था। बनारसीदासजी सुन्दरदासकी योग्यता, कविता और यौगिक चमत्कारोंसे मुग्ध हो गये थे। तभी इतनी श्लाघायुक्त कठसे उन्होंने प्रशंसा की थी। परन्तु वैसे ही त्यागी और मेधावी बनारसीदासजी भी थे। उनके गुणोंसे सुन्दरदासजी प्रभावित हो गये, इसीसे बैसी अच्छी प्रशंसा उन्होंने भी की थी।”

महाकवि बनारसीदासका सम्पर्क महाकवि तुलसीदासके साथ भी था। एक किंवदन्तीमें कहा गया है कि कवि तुलसीदासने अपनी रामायण बनारसीदासको देखनेके लिये दी थी। जब मयुरासे लौटकर तुलसीदास आगरा आये तो बनारसीदासने रामायणपर अपनी सम्मति “बिराजै रामायण घटमाहीं मर्मों हीय मर्म सो

आने मूल्य समझें नाहीं।" इत्यादि पद्यमें लिखकर दी थी। कहते हैं इस सम्मतिसे प्रसन्न होकर ही तुलसीदासने कुछ पद्य भगवान् पार्श्वनाथकी स्तुतिमें लिखे हैं। ये पद्य शिवनन्दन द्वारा लिखित गोस्वामीजीकी जीवनीमें प्रकाशित हैं। इनकी निम्न रचनाएँ हैं—

१ नाममाला—एक सौ पचहत्तर दोहोका छोटा-सा शब्दकोष है। इसकी स० १६७० में जौनपुरमें रचना की थी।

२ नाटकसमयसार—यह कविवरकी सबसे प्रसिद्ध और महत्वपूर्ण रचना है। इसकी रचना स० १६९३ में आगरामें की गयी थी।

३ बनारसविलास—इसमें ५७ फुटकर रचनाएँ सप्रहीत हैं। इसका सकलन स० १७०१ में प० जगजीवनने किया था।

४ अर्द्धकथानक—इसमें कविने अपनी आत्मकथा लिखी है। इसमें सवत् १६९८ तककी सभी घटनाएँ दी गयी हैं।^१

आद्य हिन्दी टीकाकार श्रीजयचन्द्र

आत्मव्याप्तिके आधारपर समयसारकी सर्वप्रथम हिन्दी टीका प० जयचन्द्रजीने की है। इस टीकाका निर्माण इन्होंने कार्तिक वदी १० विक्रम सम्बत् १८६४ को किया है।

श्री प० जयचन्द्रजी छाबड़ा खण्डलवाल जैन थे। जयपुर से २० मीलकी दूरीपर स्थित फागई (फागो) ग्राममें रहने वाले श्रीमोतीगमजाके पुत्र थे। बाल्यावस्थासे ही इनकी जैनतत्त्वचर्चामें रुचि थी। कुछ समय बाद आप फागईमें जयपुर आ गये। यहाँ आनेपर इन्होंने विद्वानोंकी अच्छी शैली देखी। उन विद्वानोंके सपर्कमें आपकी स्वाध्याय सम्बन्धी अभिरुचि बढ़ती गई। इनका जन्म वि० स० १७९५ को हुआ था और समाधि-मरण १८८१-८२ के लगभग माना जाता है। आपकी रचनाओंमें उनका काल दिया हुआ है जिससे जान पड़ता है कि आपने १८५९ से रचना करना शुरू किया है और यह रचनाकार्य १८७४ वि० स० तक चलता रहा है। आप संस्कृतभाषाके अच्छे जानकार थे। न केवल धर्म विषयके आप ज्ञाता थे, किन्तु न्याय विषयमें भी अच्छे निष्णात थे। ये स्वतन्त्र कविताएँ भी लिखते थे। समयसारके प्रत्येक अधिकारमें जो आपने सबैया आदि पद्य दिये हैं वे बहुत ही भावपूर्ण हैं। आपकी साहित्यिक रचनाएँ निम्न प्रकार हैं—

(१) तत्त्वार्थसूत्रवचनिका	वि० स० १८५९
(२) सर्वार्थसिद्धिवचनिका*	चैत्रशुक्ला ५ स० १८६१
(३) प्रमेयरत्नमालावचनिका*	आषाढ शु० ४ स० १८६३
(४) स्वामिकांतिकेयानुसंज्ञावचनिका*	श्रावण कृ० ३ स० १८६३
(५) द्रव्यसंग्रहवचनिका*	श्रावण कृष्णा १४ स० १८६३
(६) समयसारवचनिका*	कार्तिक कृ० १० स० १९६४
(७) देवागम (आसमोमासा) वचनिका*	चैत्र कृ० १४ वि० स० १८६६

१ डा० नेमिचन्द्र शास्त्री कृत हिन्दी-जैन-साहित्य-परिशीलन भाग १, पृ० २४४ से साभार उद्धृत।

- | | |
|--|------------------------|
| (८) अष्टपाठवचनिका* | भाद्र० शु० १२ स० १८६७ |
| (९) जानावर्णवचनिका* | माघ कृष्ण ५ स० १८६९ |
| (१०) भक्तामरस्तोत्रवचनिका | कार्तिक कृ० १२ स० १८७० |
| (११) पद्योको पुस्तक (मौलिक) | आषाढ शु० १० स० १८७४ |
| (२४६ पद्योका संग्रह) | |
| (१२) सामायिकपाठवचनिका | |
| (१३) पत्रपरीक्षावचनिका | |
| (१४) चन्द्रप्रभचरित्र-द्वितीयसर्ग-वचनिका | |
| (१५) मतसमुच्चयवचनिका | |
| (१६) धन्यकुमारचरित-वचनिका | |

इन रचनाओंमें तारकाङ्कित ग्रन्थोकी प्रतिया स्वयं पण्डितजीके हाथकी लिखी हुई दि० जैन बड़ा मन्दिर जयपुरमें विराजमान हैं ।'

प्रस्तुत टीकाके कर्त्ता श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी

इस मस्करणमें सर्व प्रथम प्रकाशित टीकाके कर्त्ता जैनवमाजके अतिशय प्रसिद्ध एवं जन-जनके श्रद्धा-भाजन पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी महाराज हैं । आपका जन्म असाढ़ी वैश्य नामक वैष्णव कुलमें झाँसी जिल्लाके अन्तर्गत हैरसा ग्राममें कुवार बढी ४ वि० स० १९३१ को हुआ था । पिताका नाम हीरालालजी और माताका नाम उजियारी था । हसेरामे आकर आपके पिताजी मडाबरामे रहने लगे थे । जैनमन्दिरके समीप उनका घर था । मन्दिरमें होनेवाली पंचपुराणकी वचनिका सुनकर बालक गणेशप्रसादकी जैनधर्मकी ओर रुचि जागृत हुई और वह उत्तरोत्तर इतनी वृद्धिमान होती गई कि उसने इन्हे बिगम्बर मुद्रामे दीक्षित कराया ।

आपने धर्ममाता श्री चिरोजाबाईजीके सपर्कमें आकर बहुत कुछ पाया । वाराणसी, खुर्जा, नविया, मयुरा, आदि स्थानोंमें रहकर सस्कृतभाषा और नव्यन्यायका उच्च अध्ययन किया । गवर्नमेंन्ट क्वीन्स कालेज बनारससे न्यायाचार्य परीक्षा पास की । बनारसका स्याद्वाद महाविद्यालय और सागरका गणेश दि० जैन विद्यालय स्थापित कर आपने जैन समाजमें सस्कृत तथा धार्मिक विद्याका भारी प्रचार किया ।

आप पहले वर्णी, फिर क्षुल्लक और अन्तिम समयमें दिगम्बर मुनि पदके धारक हुए । आपने अगणित मानवोका कल्याण किया । 'मेरी जीवनगाथा' प्रथम और द्वितीय भाग स्वलेखनीसे लिखकर समाजके लिये आपने अपने जीवनकी उदात्त घटनाओंमें परिचित कराया है । समयसार आपका प्रिय विषय था । वर्षों आपने इसका मनन किया था और उसके बाद यह टीका आपने लिखी थी । आपके हाथकी स्वयंकी लिखी प्रति श्री ग० वर्णी ग्रन्थमाला वाराणसीमें सुरक्षित है । पत्रलेखनकलामे आपकी प्रतिभा अद्भुत थी । आपने अपने भक्त-जनोको सँकड़ो पत्र लिखे हैं जिनमें तत्त्वका अच्छा उपदेश भरा हुआ है । उन पत्रोंके कई संग्रह प्रकाशित हो

१ श्री प० जयचन्दजी छावडाका परिचय तथा उनके साहित्यिक कार्योंकी सूची द्रव्यसंग्रहकी डा० दरबारीलालजी कोठिया द्वारा लिखित भूमिकासे साभार ली गयी है ।

बुके हैं। आप प्रवचनकआके पारगत विद्वान् थे। रुठिन-ये-रुठिन विषयको इतनी सरलतासे समझाते थे कि श्रोता मन्त्रमुग्ध-से रह जाते थे।

विक्रम संवत् २०१८ भाद्रपद कृष्ण ११ को इसीगिमे मुनि अवस्थामे आपका समाधिमरण हुआ। खेद है कि उनकी यह रचना उनके जीवनकालमे प्रकाशित नहीं हो सकी। आपका मुनि अवस्थाका नाम श्री १०८ गणेशकीर्ति महाराज था।

सागर
श्रावण शुक्ल १०,
२०२६ विक्रमाब्द,

विनीत
पद्मलाल जैन

विषयसूची

	गाथा	पृष्ठ
मङ्गलाचरण	१	१-५
जीवाजीवाधिकार		
स्वसमय और परसमयका लक्षण	२	५-८
एकत्वकी कथा सुन्दर और बन्धकी कथा विसर्वादिनी	३	९-१०
एकत्व विभक्त आत्माकी प्राप्ति सुलभ नहीं है	४	१०-११
एकत्व विभक्त आत्माको दिखलानेकी प्रतिज्ञा	५	११-१३
ज्ञायकभाव न अप्रमत्त है, न प्रमत्त है, किन्तु शुद्ध है	६	१३-१५
दर्शन, ज्ञान और चारित्रिका विकल्प व्यवहारसे है	७	१५-१६
व्यवहारके बिना उपदेश अशक्य है	८	१६-१८
परमार्थ और व्यवहारनयसे श्रुतकेवलीका स्वरूप	९-१०	१८-१९
व्यवहारनय अभूतार्थ और शुद्धनय—निश्चयनय भूतार्थ है	११	१९-२०
शुद्धनय और व्यवहारनयसे किसे उपदेश देना चाहिए	१२	२१-२४
भूतार्थनयसे जीवाजीवादिका जानना सम्यक्त्व है	१३	२४-३१
शुद्धनयका स्वरूप	१४	३१-३५
शुद्धनयसे आत्माको जाननेवाला समस्त जिनशासनको जानता है	१५	३५-३७
साधुको दर्शन, ज्ञान और चारित्रिकी सेवा करनी चाहिये	१६	३७-४०
मोक्षके इच्छुक मनुष्यको जीवरूपी राजाकी सेवा करना चाहिये	१७-१८	४०-४२
जीव अप्रतिबुद्ध कब तक रहता है	१९	४२-४४
अज्ञानी जीव आत्माके विषयमें कैसे विकल्प करता है	२०-२२	४४-४६
अप्रतिबुद्ध—अज्ञानी जीवको समझानेका उपाय	२३-२५	४६-४९
अप्रतिबुद्ध जीव कहता है कि शरीर ही आत्मा है	२६	४९-५०
अप्रतिबुद्ध जीवके पूर्वपक्षका उत्तर	२७	५०-५१
अज्ञानी, शरीरकी स्तुतिसे आत्माकी स्तुति मानता है	२८	५१
केवलीके गुणोका स्मरण ही निश्चयसे उनका स्तवन है	२९	५२
शरीरके स्तवनसे आत्माका स्तुति नहीं होती, दृष्टान्त सहित निरूपण	३०	५२-५३
जितेन्द्रियका लक्षण (निश्चयस्तुति)	३१	५३-५५
जितमोहका लक्षण (निश्चयस्तुति)	३२	५५-५६
क्षीणमोहका लक्षण (निश्चयस्तुति)	३३	५६-५७
ज्ञान ही प्रत्याख्यान है	३४	५८
ज्ञाताके प्रत्याख्यानमें दृष्टान्त	३५	५८-६०

मोहसे निर्ममत्वका लक्षण	३६	६०-६२
धर्म आदिसे आत्माकी निर्ममताका वर्णन	३७	६२-६३
परमाणुमात्र भी परद्रव्य मेरा नहीं है	३८	६३-६६
मिथ्यावादी जीवोंके द्वारा आत्माकी नाना प्रकारसे मान्यता	३९-४३	६६-६९
ये सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणाम है	४४	६९-७१
आठ प्रकारके कर्म पुद्गलमय है	४५	७२
अध्यवसानभाव जीवके है ऐसा व्यवहारनयका कथन है	४६	७२-७४
दृष्टान्तद्वारा व्यवहारनयके कथनका समर्थन	४७-४८	७४-७५
आत्मास्वरूप	४९	७५-७८
वर्ण, गन्ध, रस आदिसे जीवकी पृथक्ताका वर्णन	५०-५५	७८-८१
वर्णादिक, व्यवहारसे जीवके हैं, निश्चयसे नहीं	५६	८२
वर्णादिकके साथ जीवका क्षोरोदकवत् सयोग सबध है	५७	८३
मार्गका दृष्टान्त देकर उक्त बातका समर्थन	५८-६०	८३-८४
ससारो जीवोंके वर्णादिक है, मुक्त जीवोंके नहीं	६१	८४-८५
वर्णादिकको जीवके मानने पर आपत्तिका प्रदर्शन	६२	८५
ससारो जीवके वर्णादिक मानने पर उनके रूपी होनेका प्रसंग आता है	६३-६४	८५-८६
पुद्गलमयी कर्मप्रकृतिथोसे रचे गये जीवस्थान जीवके कैसे हो सकते हैं ?	६५-६६	८६-८८
पर्याप्त, अपर्याप्त, सूक्ष्म और बादर ये सब व्यवहारसे सजाएँ हैं	६७	८८-८९
मोहकर्मके उदयसे होनेवाले गुणस्थान जीवके कैसे हो सकते हैं ?	६८	८९-९३
कर्तृकर्मधिकार		
आत्मा और आस्रवका अन्तर नहीं समझना ही बन्धका कारण है	६९-७०	९४-९५
कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका अभाव कब होता है ? इसका उत्तर	७१	९५-९६
ज्ञानमात्रसे बन्धका निरोध किस तरह होता है ? इसका उत्तर	७२	९६-९७
आस्रवसे आत्माकी निवृत्ति होनेका उपाय	७३	९८
आस्रवोंको जानने पर उनसे निवृत्ति होती है	७४	९९-१००
ज्ञानी आत्माका लक्षण	७५	१००-१०२
ज्ञानी जीव पुद्गलकर्मको जानता हुआ भी अनुरूप नहीं परिणमता है	७६	१०२-१०३
स्वकीय परिणामका जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या हो सकता है ? इसका उत्तर	७७	१०३-१०४
पुद्गलकर्मके फलको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या हो सकता है ? इसका उत्तर	७८	१०४
पुद्गलद्रव्य भी परद्रव्यपर्यायोको नहीं ग्रहण करता है	७९	१०५-१०६
जीव और पुद्गल परिणाममे निमित्त-नैमित्तिकभाव होनेपर भी कर्तृ-कर्मभाव नहीं है	८०-८२	१०६-१०८

निश्चयनयसे आत्मा, आत्माका हो कर्ता और भोक्ता है	८३	१०८-१०९
व्यवहारनयका पक्ष दिखाकर उसको दूषित करते हैं	८४-८५	१०९-११०
द्विक्रियावादी मिथ्यादृष्टि है	८६	११०-११३
मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति तथा योग आदि जीव और मजीवरूप है	८७-८८	११३-११४
मिथ्यात्व आदि भाव चैतन्यपरिणामके विकार कैसे है ?	८९	११४-११५
आत्मामे मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरति भावका कर्तृत्व	९०	११५
आत्मा विकारी भावोका कर्ता है और पुद्गलकर्मोका कर्ता है	९१	११६-११७
अज्ञानमय जीव कर्मोका कर्ता है	९२	११७-११८
ज्ञानमय जीव कर्मोका कर्ता नहीं है	९३	११८-११९
अज्ञानसे कर्म किस प्रकार होते हैं ? इसका कथन	९४	११९
ज्ञेय-ज्ञायकभावविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव कैसे होता है ?	९५	१२०-१२१
अज्ञानसे आत्मा कर्ता है, इसका उपसंहार	९६	१२१-१२२
मर्वकर्मोके कर्तृत्वको कौन छोड़ता है	९७	१२२-१२७
व्यवहारसे घटपटादिके कर्तृत्वका निषेध	९८-९९	१२७-१२८
निमित्त-नैमित्तिकभावसे भी आत्मा घटपटादिका कर्ता नहीं है	१००	१२८-१२९
ज्ञानी जीव ज्ञानका हो कर्ता है	१०१	१२९
अज्ञानी भी परभावका कर्ता नहीं है	१०२	१२९-१३०
परभाव, परके द्वारा हो भी नहीं सकता	१०३	१३०-१३१
आत्मा पुद्गलकर्मोका कर्ता नहीं है	१०४	१३१
जीव उपचारमात्रसे कर्मोका कर्ता है	१०५	१३१-१३२
उपचार कथनका दृष्टान्तद्वारा प्रतिपादन	१०६	१३२
व्यवहारका कथन दृष्टान्त सहित	१०७-१०८	१३२-१३४
कर्मबन्धके कारण	१०९-११२	१३४-१३६
जीव और प्रत्ययोमे एकपनका निषेध	११३-११५	१३६-१३७
पुद्गलद्रव्य ही कर्मरूप परिणमन करता है	११६-१२०	१३७-१३९
जीवके परिणामस्वभावका समर्थन	१२१-१२५	१३९-१४१
आत्मा जिस भावको करता है उसीका कर्ता होता है	१२६	१४१
ज्ञानमयभाव और अज्ञानमयभावके कार्य	१२७	१४१-१४२
ज्ञानीके ज्ञानमयभाव और अज्ञानीके अज्ञानमयभाव क्यों होता है	१२८-१२९	१४२-१४३
उक्त बातका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१३०-१३१	१४३-१४४
अज्ञानमयभाव द्रव्यकर्मके हेतु किस प्रकार होते हैं ?	१३२-१३६	१४४-१४५
जीवका परिणाम पुद्गलसे पृथक् ही है	१३७-१३८	१४५-१४६
पुद्गलद्रव्यका परिणाम जीवसे पृथक् है	१३९-१४०	१४६
कर्मको बद्ध और स्पृष्ट दशाका नयविवक्षासे वर्णन	१४१	१४७

नयपक्षोका वर्णन	१४२	१४७-१५४
पक्षातिक्रान्त पुरुषका स्वरूप	१४३	१५४-१५५
पक्षातिक्रान्त ही समयसार है	१४४	१५५-१५९

पुण्यपापाधिकार

संसारमें प्रवेश करानेवाला कर्म सुशील कैसे हो सकता है ?	१४५	१६०-१६२
सुवर्ण और लोहेके वेडीके दृष्टान्तद्वारा उक्त बातका समर्थन	१४६	१६२
कुशीलके ससर्ग और रागसे विनाश होना निश्चित है	१४७	१६२
दृष्टान्तपूर्वक कुत्सित जील-कर्मको छोड़नेकी प्रेरणा	१४८-१४९	१६३
राग बन्धका कारण है और विराग मोक्षका कारण है	१५०	१६३-१६४
ज्ञानस्वभावमें स्थित मुनि मोक्ष प्राप्त करते हैं	१५१	१६४-१६५
परमार्थमें स्थित हुए बिना तप और व्रत, बालतप तथा बालव्रत है	१५२	१६५
परमार्थसे बाहिर मनुष्य व्रतादि धारण करते हुए भी निर्वाणको प्राप्त नहीं होते	१५३	१६६-१६७
परमार्थसे बाह्य मनुष्य अज्ञानसे पुण्य चाहते हैं	१५४	१६७
मोक्षपथका वर्णन—मोक्षका वास्तविक कारण	१५५	१६८
परमार्थका आश्रय करनेवाल मुनियोके ही कर्मक्षय होता है	१५६	१६८-१७०
कर्म मोक्षके हेतुका तिरोधान करनेवाला है इसका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१५७-१५९	१७०-१७१
शुभाशुभकर्म स्वयं बन्धरूप है	१६०	१७१-१७२
मिथ्यात्व आदि कर्म सम्यक्त्व आदिका आच्छादन करनेवाले हैं	१६१-१६३	१७२-१७६

आस्रवाधिकार

मिथ्यात्व, अविमर्श, कषाय और योग ये कर्मोंके कारण—आस्रव है	१६४-१६५	१७७-१७८
ज्ञानी जीवके आस्रवोका अभाव है	१६६	१७८-१७९
रागादियुक्त भाव ही बन्धका कारण है और रागादि रहित भाव अबन्धका कारण है	१६७	१७९
कर्मभाव नष्ट होने पर पुन उदयको प्रतीत नहीं होता, इसका दृष्टान्त द्वारा समर्थन	१६८	१८०-१८१
ज्ञानीके द्रव्यास्रवका अभाव है	१६९	१८१-१८२
ज्ञानी निरास्रव कैसे है इसका उत्तर	१७०	१८२
ज्ञानगुणका जघन्य परिणाम बन्धका कारण है	१७१-१७२	१८३-१८४
ज्ञानी निरास्रव कैसे है इसका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१७३-१७६	१८४-१८६
सम्यग्दृष्टिके राग, द्वेष, मोहरूप आस्रव नहीं होते	१७७-१७८	१८६-१८७
दृष्टान्तद्वारा उक्त कथनका समर्थन	१७९-१८०	१८७-१८८

संस्काराधिकार

समस्तकर्मोंके सवरका प्रथम उपाय भेदज्ञान है उसकी प्रशंसा	१८१-१८३	१८९-१९१
---	---------	---------

भेदविज्ञानसे शुद्धात्माकी उपलब्धि कैसे होती है इसका दृष्टान्त

द्वारा समर्थन	१८४-१८५	१९१-१९२
शुद्धात्माकी उपलब्धिसे सवर किस प्रकार होता है ?	१८६	१९२
सवर किस प्रकार होता है ?	१८७-१८९	१९२-१९३
संवरका क्रम	१९०-१९२	१९४-१९६

निर्जराधिकार

सम्यग्दृष्टिकी सभी प्रवृत्तियाँ निर्जराका निमित्त है इसका कथन	१९३	१९७-१९८
भावनिर्जराका स्वरूप	१९४	१९८
ज्ञानकी सामर्थ्यका वर्णन	१९५	१९९
वैराग्यकी सामर्थ्यका वर्णन	१९६	१९९
दृष्टान्तद्वारा वैराग्यकी सामर्थ्यका वर्णन	१९७	२००-२०१
सम्यग्दृष्टि जीव सामान्यरूपसे स्व और परको किस प्रकार जानता है ?	१९८	२०१
सम्यग्दृष्टि जीव विशेषरूपसे स्व और परको किस प्रकार जानता है ?	१९९-२००	२०१-२०३
रागी सम्यग्दृष्टि क्यों नहीं होता है इसका समाधान	२०१-२०२	२०३-२०४
स्वपद ग्रहण करनेका उपदेश तथा स्व पद क्या है ? इसका उत्तर	२०३	२०४-२०५
ज्ञानकी एकरूपताका समर्थन	२०४	२०५-२०७
ज्ञानगुणके बिना स्व पदको प्राप्ति संभव नहीं है	२०५-२०६	२०७-२०९
ज्ञानी परको ग्रहण क्यों नहीं करता ? इसका उत्तर	२०७-२०९	२०९-२११
ज्ञानोके धर्मका परिग्रह नहीं है	२१०	२११
ज्ञानोके अधर्मका परिग्रह नहीं है	२११	२११-२१२
ज्ञानोके आहार और पान आदिका परिग्रह नहीं है	२१२-२१४	२१२-२१४
ज्ञानोके त्रिकाल सम्बन्धी उपभोगका परिग्रह नहीं है	२१५	२१४
ज्ञानोके वेद्य-वेदकभावका अभाव	२१६	२१५-२१६
ज्ञानोके भोग-उपभोगमे राग नहीं होता	२१७	२१६-२१७
उक्त बातका दृष्टान्त द्वारा समर्थन	२१८-२१९	२१७-२१८
शङ्खके दृष्टान्त द्वारा उक्त बातका समर्थन	२२०-२२३	२१८-२२१
राजके दृष्टान्त द्वारा उक्त बातका समर्थन	२२४-२२७	२२१-२२३
सम्यग्दृष्टिके नि शङ्कित अङ्गका वर्णन	२२८-२२९	२२३-२२८
नि काङ्क्षित अङ्गका वर्णन	२३०	२२८-२२९
निर्विचिकित्सा अङ्गका वर्णन	२३१	२२९
अमूढदृष्टि अङ्गका वर्णन	२३२	२२९
उपगूहन अङ्गका वर्णन	२३३	२३०
स्थितिकरण अङ्गका वर्णन	२३४	२३०

वात्सल्यगुणका वर्णन	२३५	२३१
प्रभावनागुणका वर्णन	२३६	२३१-२३२

बन्धाधिकार

बन्धके कारणका दृष्टान्तपूर्वक वर्णन	२३७-२४१	२३३-२३५
व्यतिरेकदृष्टान्त द्वारा उक्त कथनका समर्थन	२४२-२४६	२३५-२३८
मूढ-अज्ञानी तथा असमूढ-ज्ञानीका अभिप्राय	२४७	२३८
मरणका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२४८-२४९	२३८-२३९
जीवनका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२५०	२३९
जीवनका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२५१-२५२	२४०
सुख-दुःखका अध्यवसाय करनेवाला अज्ञानी है	२५३	२४४
अध्यवसायके अज्ञानरूप होनेका कारण	२५४-२५८	२४१-२४२
अध्यवसाय ही बन्धका कारण है	२५९-२६१	२४३-२४४
हिंसाका अध्यवसाय ही हिंसा है	२६२	२४४
अध्यवसाय ही पुण्य-पापके बन्धका कारण है	२६३-२६४	२४४-२४५
अध्यवमानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु नहीं	२६५	२४५-२४६
अध्यवमानभावका मिथ्यापन क्यों है ?	२६६	२४६
अध्यवसानभाव स्वार्थक्रियाकारी क्यों नहीं है ?	२६७-२६९	२४६-२४८
अध्यवसानभावसे रहित मुनि कर्मबन्धसे लिप्त नहीं होते	२७०	२४८-२४९
अध्यवसानभावके पर्यायवाचक-एकार्थक शब्द	२७१	२४९
निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है	२७२	२५०
अभव्यद्वारा व्यवहारनयका आश्रय किस प्रकार होता है	२७३	२५१
अभव्यका श्रुतज्ञान अकार्यकारी है	२७४-२७५	२५१-२५२
व्यवहार और निश्चयनयसे ज्ञानदर्शनचारित्र्यका वर्णन	२७६-२७७	२५२-२५३
रागादिकके निमित्तकारणका कथन	२७८-२८२	२५३-२५६
आत्मा रागादिक परिणामोका अकर्ता किस प्रकार है	२८३-२८५	२५७-२५८
द्रव्य और भावमे निमित्त-नैमित्तिकभावका उदाहरण	२८६-२८७	२५८-२६०

मोक्षधिकार

मोक्षकी प्राप्ति किस प्रकार होती है ?	२८८-२९०	२६१-२६२
बन्धकी चिन्तासे बन्ध नहीं कटता है	२९१	२६२-२६३
मोक्षका कारण क्या है ?	२९२-२९३	२६३
आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् किसके द्वारा होते हैं	२९४-२९७	२६३-२६८
निश्चयसे आत्मा ज्ञाता-दृष्टा है	२९८-२९९	२६८-२७०
परको अपना कौन ज्ञानी मानता है ?	३००	२७०-२७२

अपराधी ही शङ्कित होता है	३०१-३०३	२७२
अपराधका शब्दार्थ	३०४-३०५	२७२-२७४
प्रतिक्रमणादिक विषकुम्भ है	३०६-३०७	२७४-२७८

सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार

दृष्टान्तपूर्वक आत्माका अकर्तापन	३०८-३११	२७९-२८२
अज्ञानकी महिमाका वर्णन	३१२-३१५	२८२-२८४
अज्ञानो कर्मफलको भोगता है और जानो उसे जानता भर है	३१६	२८४-२८५
अज्ञानी भोक्ता है और जानो अभोक्ता है	३१७-३२०	२८५-२८८
अज्ञान-विषयमे लोक और श्रमणोंकी समानता	३२१-३२३	२८८-२८९
परद्रव्य मेरा नहीं है इसका दृष्टान्तपूर्वक कथन	३२४-३२७	२८९-२९१
उपर्युक्त कथनका युक्ति द्वारा समर्थन	३२८-३३१	२९१-२९३
कर्मके द्वारा ही जोव अज्ञानो अथवा ज्ञानी किया जाना है इसका निराकरण	३३२-३४४	२९४-२९९
अनेकान्तके द्वारा क्षणिकवादका निषेध	३४५-३४८	२९९-३०२
जोव कर्मको करता हुआ तन्मय नहीं होता, इसका दृष्टान्तपूर्वक कथन	३४९-३६५	३०२-३१४
राग-द्वेष-माह जोवसे अभिन्न परिणाम है	३६६-३७१	३१४-३१७
मव द्रव्यस्वभावमे ही उपजते हैं	३७२	३१७-३१९
शब्द, रस, गन्ध आदिक बाह्य पदार्थ रागद्वेषके कारण नहीं हैं	३७३-३८२	३१९-३२३
प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचनाका स्वरूप	३८३-३८६	३२३-३२४
अज्ञानचेतना बन्धका कारण है	३८७-३८९	३२५-३३८
शास्त्र आदिसे ज्ञान भिन्न है	३९०-४०४	३३८-३४४
विशुद्ध आत्मा कुछ नहीं ग्रहण करता है	४०५-४०७	३४४-३४५
पाखण्डिलिङ्ग और गृहिलिङ्ग मोक्षके कारण नहीं है किन्तु रत्नत्रय मोक्षका कारण है	४०८-४१५	३४५-३५२

स्याद्वादाधिकार

कलश

स्याद्वादशुद्धिके लिए पुन विचार	२४६
तत्स्वरूप प्रथमभङ्ग	२४७
अतत्स्वरूप द्वितीयभङ्ग	२४८
एकस्वरूप तृतीयभङ्ग	२४९
अनेकस्वरूप चतुर्थभङ्ग	२५०
स्वद्रव्यको अपेक्षा अस्तित्वरूप पाँचवाँ भंग	२५१
परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तित्वरूप छठवाँ भंग	२५२

स्वक्षेत्रकी अपेक्षा अस्तित्वरूप सातवाँ भंग	२५३
परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तित्वरूप आठवाँ भंग	२५४
स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वरूप नववाँ भंग	२५५
परकालकी अपेक्षा नास्तित्वरूप दशवाँ भंग	२५६
स्वकीयभावकी अपेक्षा अस्तित्वरूप ग्यारहवाँ भंग	२५७
परभावकी अपेक्षा नास्तित्वरूप बारहवाँ भंग	२५८
नित्यत्वरूप तेरहवाँ भंग	२५९
अनित्यत्वरूप चौदहवाँ भंग	२६०
अनेकान्तशासनकी सिद्धि	२६१-२६२
अनेकान्तसिद्धिका उपसंहार	२६३
स्याद्वादकी महिमा	२६४
ज्ञानी और अज्ञानीका भेद	२६५
अनेकान्तभूमिकाकी प्राप्ति का उपाय	२६६
उसीको आत्माको उपलब्धिका कथन	२६७
शुद्ध स्वभावकी प्राप्ति की आकांक्षा	२६८
ज्ञानी एक अखण्ड आत्माकी भावना करता है	२६९
ज्ञानीका वस्तुतत्त्वका जानना	२७०
आत्माकी अनेकरूपता ज्ञानियोंके लिए भ्रमोत्पादक नहीं	२७१
आत्माका आश्चर्यजनक वैभव	२७२
आत्माकी आश्चर्यकारक महिमाका वर्णन	२७३
विचित्रमत्कारका स्तवन	२७४
अमृतचन्द्रस्वामी श्लेषालंकारसे अपना नाम देते हुए आत्मज्योतिकी आकांक्षा करते हैं	२७५
समस्त अज्ञानका विज्ञानधनमे परिणमन	२७६
टीकाकार अमृतचन्द्रस्वामीका आत्मख्यातिटीकाके प्रति अकर्तृत्वका सूचन	२७७



आध्यात्मिक सत, प्रशममूर्ति श्री गणेशप्रसाद वर्णो

सिद्धपरमात्मने नमः ।

कलिकालप्राणिकल्याणकारकश्रीकुन्दकुन्दाय नमः ।

श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यविरचित

समयसार

प्रथममूर्ति आध्यात्मिक सन्त श्रोगणेशवर्णिकृत

समयसार-प्रवचनसहित

चिदानन्दमय ज्योति सर्वतत्त्वावभासकम् ।
विभ्राजता मम स्वान्ते रागद्वेषविवर्जितम् ॥ १ ॥
समयप्राप्तुत भव्य भव्यचेतोऽमिरञ्जकम् ।
कुन्दकुन्दकृत भक्त्वा विवृणोमि 'समाप्तते ॥ २ ॥
कुन्दकुन्दमुखोद्भूत वचोऽनेकान्तभूषितम् ।
भूयाद् भव्यमनोमोहतमिरौषविनाशनम् ॥ ३ ॥
आचार्यामृतचन्द्रोऽसौ जयसेनश्च सन्मुनि ।
ष्वाल्वाकारौ मम स्वाता मार्गदर्शनदीपकौ ॥ ४ ॥
भूयासो भविन सन्ति सस्कृतज्ञानवर्जिता ।
तेषां कृते प्रयासोऽयं लोकभाषामयो मम ॥ ५ ॥

१ जीवाजीवाधिकार

श्रीकुन्दकुन्दाचार्य मङ्गलाचरणपूर्वक ग्रन्थ करनेकी प्रतिज्ञा करते हैं—

वंदितुं सच्चसिद्धे ध्रुवमचलमणोवम गद्गं पते ।

बोछामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवली-मणिय ॥ १ ॥

अर्थ—अहो भव्यजीवो ! मैं कुन्दकुन्दाचार्य ध्रुव, अचल और अनुपम गतिको प्राप्त सर्वसिद्ध परमात्माओंकी वन्दना कर इस समयप्राप्तको कहूँगा जो श्रुतकेबलोके द्वारा कहा गया है ।

विशेषार्थ—संसारमे दो प्रकारके पदार्थ हैं—एक चेतन और दूसरे अचेतन । उनमें चेतन पदार्थको जीव कहते हैं और जो अचेतन है उसे अजीव कहते हैं । अजीवके ५ भेद आगममें कहे हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल । जीवसहित इन्हीं पाँचको

घटद्रव्य कहते हैं। इन छह द्रव्योंमें धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार द्रव्य सर्वथा शुद्ध हैं—इनमें कोई प्रकारका विभाव परिणमन नहीं होता, सर्वदा इन द्रव्योंका एक सवृक्ष परिणमन रहता है। शेष जो जीव और पुद्गल द्रव्य हैं वे स्वभावरूप भी परिणमते हैं और विभावरूप भी। जब वे जीव और पुद्गल केवल अपनी अवस्थामें (अलग-अलग) रहते हैं तब उनका परिणाम शुद्ध ही रहता है और जबतक जीव तथा पुद्गलकी परस्पर अनादिकालसे आगत बन्धावस्था रहती है तबतक अशुद्ध परिणमन रहता है। हाँ, इतनी विलक्षणता है कि पुद्गल द्रव्यकी अशुद्धावस्था जीवके साथसे भी होती है और पुद्गलके सम्बन्धसे भी। किन्तु जीवकी अशुद्धावस्था केवल पुद्गलके सम्बन्धसे ही होती है। अतः इस संसारमें अनादिकालसे यह जीव कर्मरूप पुद्गलके सम्बन्धसे निरन्तर अशुद्धावस्थाका पात्र हो रहा है और जबतक अशुद्धावस्था रहेगी तबतक संसारका पात्र रहेगा। संसारी होनेसे संसारमें जो सुख-दुःख होता है उसका वह भोक्ता भी होता है। जब इस जीवका संसार अल्प रहता है तब इस जीवको यह विचार होता है कि मेरा निज शुद्ध स्वभाव तो परको केवल देखना और जानना है, मैं जो उनको अपना इष्ट-अनिष्ट मानता हूँ यह मेरी अज्ञानता है। जैसे दर्पणमें पदार्थके प्रतिबिम्बित होनेसे दर्पण कुछ पदार्थ नहीं हो जाता, केवल घटपटादि पदार्थोंके सम्बन्धसे दर्पणका घटपटादि प्रतिबिम्बरूप परिणमन हो जाता है। यह परिणमन दर्पणकी ही स्पृच्छताका विकार है। विकारका अर्थ परिणमन ही है। इसी तरह आत्मद्रव्य ज्ञानादि-गुणोंका पिण्ड है। उसके ज्ञानगुणमें यह विशेषता है कि उसके समक्ष जो भी पदार्थ आता है उसके ज्ञातृत्वरूप परिणमनका वह कर्ता होता है, वह ज्ञान अन्य ज्ञयरूप नहीं हो जाता। परन्तु अनादिकालीन आत्माके साथ ज्ञानशक्तिके सवृक्ष एक विभाव नामकी शक्ति है जिसके कारण आत्मामें मोहनीयकर्मके निमित्तसे अनर्थका मूल माह उत्पन्न होता है। उसी माहके उदयमें आत्मा विभ्रान्त दशाका पात्र होता है और उस विभ्रान्तदशामें परमें निजत्व कल्पना कर रागी द्वेषी होता है और उनके वशीभूत होकर जाँ जो अनर्थ करता है वह किसीसे छिपा नहीं है। इसी चक्रका नाम संसार है। इस संसारसे मुक्त होनेके अर्थ सकलपरमात्माने एक ही मार्ग निर्दिष्ट किया है। वह है निज स्वभावका आलम्बन। उसका आलम्बन हाते ही जीव बन्धनसे छूट जाता है। अतः जिन जीवोंको आत्मकल्याणकी अभिलाषा है वे उन जीवोंकी, जो कर्मबन्धसे छूट गये हैं, उपासना कर स्व-स्वरूपको प्राप्तिको दिशामें बढे। इसी अभि-प्रायको लेकर श्रीकुन्दकुन्द महाराजने प्रथम ही समयप्राप्ततमें सिद्धभगवान्को नमस्कार किया है। 'ध्रुव, अचल और अनुपम गतिको जिन्होंने प्राप्त किया है ऐसे सिद्ध परमात्माको नमस्कार कर मैं श्रुतकेवलीके द्वारा प्रतिपादित समयप्राप्त कहुँगा' ऐसा कहनेसे आचार्य महाराजका यह आशय विदित होता है कि इसके द्वारा हमारा और परका दोनोंका कल्याण होगा। समयप्राप्तके निरूपण करनेमें उपयाग निरन्तर आत्मस्वरूपके परामर्शमें तल्लीन रहेगा, इससे निरन्तर मन्दकषाय रहेगी तथा बस्तुस्वरूपके विचारसे जो स्वरूपमें स्थिरता

१ व्यवहारनयसे जीव कर्मफल सुख-दुःखका भोक्ता होता है, निश्चयसे अपने ज्ञानदर्शनका भोक्ता है

—द्रव्यसंग्रह गाथा

होगी वह ध्यानकी साधक होगी, अतः कर्मोंकी निर्जरा भी अवश्यंभाविनी है जो सिद्धपदकी प्राप्तिमें परम्पराकारण होगी, यह तो स्वयंको लाभ है ही, किन्तु जो भव्यजीव इसका पठन-पाठन करनेमें समय लगावेगे उनके सर्वप्रथम तो समयके सदुपयोगका अवसर आवेगा, द्वितीय, सांसारिक पदार्थोंके सहवाससे जो निरन्तर कलुषित परिणाम रहते हैं उनसे रक्षा होगी और तृतीय, अनन्तकालसे अप्राप्त जो आत्मज्ञान उसके पात्र होगा। उसके पात्र होते ही निरन्तर परिणामोंकी निर्मलतासे उम तत्त्वका विकास वृद्धिरूप हो जावेगा जो परम्परासे परमात्माके समकक्ष पहुँचा देगा। ऐसा इस समयप्राभृतके कहनेका उद्देश्य श्री कुन्दकुन्द महाराजका है।

मूल गाथामें स्वामीने सिद्धगतिको तीन विशेषणोंसे विशेषित किया है अर्थात् सिद्ध-गति ध्रुव, अचल और अनुपम है, यह प्रतिपादित किया है। संसारी आत्माएँ निरन्तर कलुषित और चञ्चल रहती हैं क्योंकि उनके मोह और योगका सद्भाव है। गुणस्थानोंके होनेमें मोह और योग ही कारण हैं। मोहकी मुख्यतासे बारह गुणस्थान हैं और योगकी मुख्यतासे त्रयोदशवाँ तथा चतुर्दशवाँ गुणस्थान हैं। मोहसे आत्मामें मिथ्यात्व एवं रागद्वेषकी उत्पत्ति होती है जिससे आत्मा निरन्तर कलुषित रहता है और उसी कलुषतासे नाना प्रकारके विभावोंका पात्र होता है। इन दोनोंमें मोह आत्माको अनन्त संसारका पात्र बनाता है, अतः मोहका नाम मिथ्यात्व है, इसीके प्रतापसे आत्मा परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान रागादिकोंमें निजत्वका संकल्प करता है। वास्तवमें मिथ्यादर्शन अनिर्वचनीय है क्योंकि ज्ञानगुणको छोड़कर जितने भी आत्माके गुण हैं सर्व ही निर्विकल्प हैं, मात्र ज्ञानगुण ही एक ऐसा गुण है जो सबकी व्यवस्था बनाये हुए हैं। अतः मिथ्यादर्शनके होनेपर आत्मामें परपदार्थोंके प्रति जो निजत्वकी बुद्धि होती है उसीका नाम मिथ्याज्ञान है। 'तदभाववति तज्ज्ञान मिथ्याज्ञानम्' अर्थात् परपदार्थमें निजत्वका अभाव है उसमें निजत्वरूपसे स्वकीय बोध होना इसीका नाम मिथ्याज्ञान है। जैसे सीपमें चॉवीका ज्ञान मिथ्याज्ञान है। इसी मिथ्यादर्शनके सहवाससे आत्माकी परपदार्थोंमें निजपनेकी परिणति होता है, और इसीके सहवाससे आत्माका जो चारित्र है वह मिथ्याचारित्र हो जाता है। अतः श्री स्वामी समन्त-भद्रने रत्नकरण्डश्रावकाचारमें यह लिखा है—

सद्वृत्तिज्ञानवृत्तानि धर्म धर्मेश्वरा विदुः ।

यदीयप्रत्यनीकानि भवन्ति भवपद्धति ॥

अर्थात् धर्मके ईश्वर गणधरादिक सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको धर्म कहते हैं। यह रत्नत्रयरूप धर्म मोक्षका मार्ग है और इससे विपरीत मिथ्यादर्शनादित्रय संसारका मार्ग है।

इसी प्रकार कुन्दकुन्द महाराजने प्रवचनसारमें कहा है—

चारिणं खलु भग्मो भग्मो जो सो समो ति निश्चिद्वो ।

मोहकलोह-विहीणो परिणामो अण्यो हि समो ॥

स्वरूपमें जो आचरण है उसीका नाम चारित्र है, उसीका अर्थ स्वसमय प्रवृत्ति है, उसीको वस्तुस्वभावपनेसे धर्म कहते हैं, उसीका शुद्ध चैतन्य प्रकाशसे व्यवहार होता है और वही यथावस्थित आत्मगुणात्मक होनेसे साम्य शब्दसे कहा जाता है और दर्शनमोह तथा चारित्रमोहके उदयके निमित्तसे जो आत्मामे मोह और क्षोभ हाता है उसी मोहक्षामके अभावको साम्य शब्दसे कहते हैं। यह गुण सिद्धगतिमे पूर्णरूपसे सदाके लिए विद्यमान रहता है, इसीसे सिद्धगतिको ध्रुव कहते हैं और योगोके द्वारा जं। आत्मप्रदेशोकी चञ्चलता होती है उसका अभाव होनेसे वह अचल गति है। ससारमे चारगतिर्यो कर्मके सम्बन्धसे होती हैं और सिद्धगति कर्मके अभावसे हांती है अतएव निरुपम है। ऐसी सिद्धगतिको प्राप्त सिद्धभगवान्का भाववचनोंके द्वारा अपने आत्मामे ध्यान कर और द्रव्यवचनो द्वारा परात्मामे ध्यान कराके श्रीकुन्दकुन्दस्वामी अपने और पराये माहके नाशके अर्थ द्वादशाङ्ग-का अवयवभूत जो समयसारप्राभृत है उसका परिभाषण करते हैं। यह समयप्राभृत प्रमाणभूत है क्योंकि यह अनादिनिधन श्रुतके द्वारा कहा गया है। इसके मूलकर्ता सर्वज्ञ हैं तथा उनकी दिव्यध्वनिका निमित्त पाकर श्रीगणधरदेव भी इसके प्रकटकर्ता हैं। वास्तवमें समय नामक पदार्थ अनादिनिधन है ये तो सूर्यकी तरह उसके प्रकाशक हैं, परम-कल्पित ईश्वरकी तरह कर्ता नहीं है ॥ १ ॥

श्रीअमृतचन्द्र स्वामीने समयसारके ऊपर आत्मख्याति नामक टीका लिखी है जो श्रीकुन्दकुन्दाचार्यके भावको हृदयङ्गम करानेमे अत्यन्त सहायक है। मैंने इस विवरणमे उसी आत्मख्यातिको अधिकांश आश्रय लिया है आत्मख्यातिटीकाके अमृतचन्द्र स्वामीने अनेक श्लोक लिखे हैं जो कलशके नामसे प्रसिद्ध हैं तथा तत्त्वके निरूपण करने और अभिप्रायके निर्मल बनानेमें परम सहायक है इन विवरणमे उन कलशोका भी विवरण है। ग्रन्थकी टीकाके प्रारम्भमें वे लिखते हैं—

नम समयसाराय स्वानुभूत्या चकामते ।

चित्स्वभावाय भावाय सर्वभावान्तरिच्छदे ॥ १ ॥

अर्थ—मैं समयसार अर्थात् समस्त पदार्थोंमे श्रेष्ठ उस आत्मतत्त्वको नमस्कार करता हूँ जो स्वानुभूतिसे स्वयं प्रकाशमान है, चैतन्य स्वभाववाला है, शुद्ध सत्त्वारूप है और समस्त पदार्थोंको जाननेवाला है अथवा चैतन्य स्वभावसे भिन्न समस्त रागादिक विकारीभावोंको नष्ट करनेवाला है ।

भावार्थ—षड्द्रव्यात्मक ससारमें स्वपरावभासक होनेसे आत्मद्रव्य ही सारभूत है, वह आत्मद्रव्य स्वानुभूतिसे प्रकाशमान है, चैतन्य स्वभावको लिये हुए है, अनाद्यनन्त काल तक स्थित रहनेसे सद्भावरूप है, तथा अपनी ज्ञायक शक्तिसे लोकालोकके समस्त पदार्थोंको जाननेवाला है अथवा चैतन्य स्वभावके अतिरिक्त आत्माके जितने अन्य विकारीभाव हैं उन्हें पृथक् करनेवाला है। ग्रन्थके प्रारम्भमे उसी शुद्ध आत्मतत्त्वको नमस्कार किया गया है।

अनन्तधर्मणस्तत्त्व पश्यन्ता प्रत्यगात्मन ।

अनेकान्तमयी मूर्तिर्नित्यमेव प्रकाशताम् ॥ २ ॥

अर्थ—जो अनन्त धर्मोंसे युक्त शुद्ध आत्माके स्वरूपका अवलोकन करती है ऐसी अनेकान्तरूप मूर्ति नित्य ही प्रकाशमान हो ।

भावार्थ—आत्मा अस्तित्व, नास्तित्व आदि परस्परविरोधी अनन्त धर्मोंसे तन्मय है अतः उसके यथार्थ स्वरूपका अवलोकन करनेवाली अनेकान्तदृष्टि ही है । परस्पर विरोधी अनेक अन्त—अनेक धर्मोंका समन्वय करनेवाली दृष्टि अनेकान्तदृष्टि कहलाती है । इसी अनेकान्तदृष्टिमे रूपकालंकारसे मूर्तिका आरोप करते हुए आचार्यने कहा है कि वह अनेकान्त-दृष्टिरूपी मूर्ति निरन्तर प्रकाशमान रहे क्योंकि उसके प्रकाशमें ही आत्मतत्त्वका निर्दोष वर्णन हो सकता है ।

आगे समयसारकी व्याख्याका प्रयोजन बताते हुए कहते हैं—

मालिनोछन्द

परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोऽनुभावा-

द्विरतमनुभाव्यव्याप्तिकल्माषितायाः ।

सम परमविशुद्धि शुद्धचिन्मात्रमूर्ते-

मंवतु समयसारव्याख्यवैवानुभूते ॥ ३ ॥

अर्थ—इस समयसारकी व्याख्यासे मेरी अनुभूतिकी परम विशुद्धता प्रकट हो । यद्यपि मेरी वह अनुभूति शुद्ध चैतन्यमात्र मूर्तिसे युक्त है अर्थात् परम ज्ञायकभावसे सहित है तथापि वर्तमानमे परपरिणतिका कारण जो मोह नामका कर्म है उसके उदयरूप विपाकसे निरन्तर रागादिककी व्याप्तिसे कल्माषित—मलिन हो रही है ।

भावार्थ—आत्माका स्वभाव तो पदार्थको जानना मात्र है परन्तु अनादिकालसे एक मोहकर्म इसके साथ लगा हुआ है जो इसकी परपदार्थोंमे रागद्वेषादिरूप परिणतिके करनेमें निमित्त कारण है उसी मोहकर्मके उदयसे मेरी वह अनुभूति—ज्ञातृत्वशक्ति, अनुभाव्य—रागादिक परिणामोंकी व्याप्तिसे मलिन हो रही है अर्थात् पदार्थोंको जानकर उनमे इष्ट-अनिष्ट कल्पना करके अशुद्ध हो रही है । मैं समयसारकी व्याख्यासे मेरी अनुभूतिमे परम विशुद्धता आ जावे—उसमेसे इष्ट-अनिष्टका भाव निकल जावे, यही मैं चाहता हूँ । समयसारकी व्याख्या करनेका मेरा यही प्रयोजन है ।

आगे वह समय क्या है ? यह कहते हैं—

जीवो चरित्त-दसण-णाण-त्तिउ त हि ससमयं जाण ।

पुग्गल-कम्मपदेस-ट्ठियं च तं जाण परसमय ॥ २ ॥

अर्थ—जो जीव दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यमे स्थित है उसे स्वसमय जानो और जो पुद्गलकर्मप्रदेशोंमें स्थित है उसे परसमय जानो ।

विशेषार्थ—जीवका स्वभाव देखने जाननेका है क्योंकि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हैं,

वे ही पदार्थ ज्ञानमें प्रतिभाममान होते हैं अतः आत्माका ज्ञान भी सामान्यविशेषात्मक है। ज्ञान एक ऐसा गुण है जो प्रदीपकी तरह स्वपरप्रकाशक है अर्थात् परको जानता है और अपनेको जानता है। सर्वज्ञका ज्ञान अक्रमवर्ती है अर्थात् स्व-परपदार्थोंमें युगपद् प्रवर्तमान होता है परन्तु लघ्वस्थोका ज्ञान क्रमवर्ती है अर्थात् स्व-पर पदार्थोंको क्रमसे जानता है। जिस समय परको जानता है उस समय उसका उपयोग परकी ओर रहता है। ऐसा व्यवहार भी होता है कि मैं घटको जानता हूँ और जब स्वोन्मुख होता है तब स्वको जानता है अर्थात् ऐसी प्रतीति होती है कि 'घटमहमनुजानामि' अर्थात् घटविषयक जो ज्ञान उसका मैं ज्ञाता हूँ, वस्तुतः ज्ञानमें न तो घट आता है और न घटमें ज्ञान जाता है किन्तु अनादिकालसे आत्माके साथ पुद्गलकर्मोंका एक ऐसा विलक्षण सम्बन्ध हो रहा है कि उनके उदयकालमें परको निज मानता है और इसी माननेके कारण ज्ञानदर्शनस्वरूप, सर्वपदार्थप्रकाशक स्वकीयात्मद्रव्यसे च्युत हो परद्रव्यके निमित्तसे जायमान रागद्वेषमोहके साथ अभेद मानकर पुद्गलादि परद्रव्योंमें आपा मान अनन्त ससारका भाजन बनता है यही परसमय है और जब इस जीवका संसारतट समीप आनेका अवसर आता है तब आप ही आप सकल पदार्थोंको प्रकाशित करनेवाले ज्ञानके उत्पादक भेदज्ञानका उदय होनेसे ज्ञानदर्शनात्मक आत्मतत्त्वके साथ एकपनेकी बुद्धि कर जो अपने ज्ञानदर्शनस्वरूप आत्मामें स्थिति करता है तथा उसके होते ही अनन्त सुखका पात्र होता है इसीका नाम स्वसमय है।

यह परसमय और स्वसमय अवस्था आत्माकी दो पर्याय है। एक पर्याय पुद्गलोंके सम्बन्धसे है और दूसरी पुद्गलोंके अभावसे। जबतक शरीर सम्बन्ध है तबतक इसे ससारी कहते हैं और शरीर सम्बन्धका अभाव होनेपर सिद्ध कहते हैं। सामान्यरूपसे न सिद्ध है और न ससारी है। आत्माकी जो दो अवस्थाएँ स्वामीने कही हैं वे पर्यायदृष्टिसे हैं। तब फिर द्रव्यदृष्टिसे आत्मा कैसा है, यह प्रश्न उठता है ? उसका उत्तर है कि नित्य है। यहाँ नित्यका अर्थ कूटस्थरूप नहीं है किन्तु परिणमनशील है। अतएव परिणामात्मक होनेसे ही उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इस त्रिविधरूप सत्तासे अनुस्यूत है। यह सत्ता यद्यपि जीव और अजीव दोनोंमें साधारणरूपसे अनुस्यूत है। तथापि विशिष्टरूपसे जीवकी सत्ता चैतन्य स्वरूप है। इस सत्तासे ही जीवमें ज्ञान और दर्शनका उद्योत होता है। यही एक ऐसी सत्ता या शक्ति है जो आत्माको इतरपदार्थोंसे भिन्न सिद्ध करती है। आत्मामें अनन्तगुण हैं, उन गुणोंका पिण्ड होनेके कारण आत्मा एकद्रव्यरूप है। आत्मामें जो गुण हैं वे युगपत् अक्रमसे रहते हैं और सदैव परिणमनशील हैं। इसीलिये क्रमसे रहनेवाली पर्याय और अक्रमसे रहनेवाले गुण इन दोनोंसे द्रव्य तन्मय हो रहा है। आत्मा दर्पणवत् है, उसकी स्वच्छतामें सर्व पदार्थ प्रतिभासित होते हैं अतएव वैश्वरूप्य होनेपर भी अपने एकत्वको नहीं त्यागता। अर्थात् नानात्मक होनेपर भी एकात्मक है। आत्मा, आकाशादिक जो द्रव्य है उनसे भिन्न है क्योंकि चेतन गुणवाला है। आकाश, धर्म, अधर्म, काल और पुद्गलमें क्रमशः अवगाहन, गति-हेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, वर्तना तथा रूपादि गुण हैं। ये ही गुण इन पदार्थोंको परस्परमें भिन्न करानेमें कारण रूप है।

संसारमे यावत् पदार्थ हैं वे परिणमनशील हैं । यही पञ्चाध्यायीमें कहा है—

वस्त्वस्ति स्वतः सिद्धं यथा तथा तत्स्वतश्च परिणामि ।

तस्मादुत्पादस्थितिमङ्गमव तत्स्वदेतदिह निबन्धात् ॥

जिस तरह संसारमे वस्तु स्वतः सिद्ध है उसी तरह वह स्वभावसे परिणमनशील भी है इसलिए जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है वही सत् है, और जो सत् है वही नियमसे द्रव्य है ।

यदि वस्तु परिणमनशील न मानी जावे तो उसमे उत्पाद, व्यय तथा ध्रौव्यकी स्थिति नहीं बन सकती । इसके सिवाय असत्का उत्पाद और सत्का विनाश होने लगेगा । इससे मानना चाहिये कि वस्तु परिणमनशील है तब ही वस्तुमे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप परिणामोंका सद्भाव बन सकता है । इससे यह सिद्ध हुआ कि किसी परिणामसे वस्तु उत्पन्न होती है और किसी परिणामसे नष्ट होती है तथा किसी परिणामसे ध्रौव्यरूप रहती है । इसीलिए पञ्चाध्यायीकारने लिखा है—

द्रव्यं तत् कथञ्चित्केनचिदुत्पद्यते हि भावेन ।

व्येति तदन्येन पुनर्नैतद्द्रव्यं हि वस्तुतया ॥

(इसका अर्थ ऊपर आ चुका है)

यही श्रीसमन्तभद्र स्वामीने देवागममे लिखा है—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।

व्येषुदेति विवोधात्ते सहैकप्रोदयादि सत् ॥

अर्थात् सामान्यरूपसे न तो कोई द्रव्य उत्पन्न होता है और न कोई द्रव्य नष्ट होता है क्योंकि व्यक्तरूपसे अन्वयकी प्रतीति होती है । जैसे एक बालक अपनी बालक अवस्थासे युवावस्थाको प्राप्त हो गया और युवावस्थासे वृद्धावस्थाको प्राप्त हो गया । अतः वस्तु मनुष्यसामान्यमे कौन-सा विकार हुआ ? मनुष्य तो वह हर दशामें बना रहा । इसी प्रकार द्रव्यमे सामान्यरूपका अन्वय रहते हुए अवस्थाओंका उत्पाद और व्यय होता रहता है । ऐसी सम्पूर्ण पदार्थोंकी व्यवस्था है । यही वृष्टान्तद्वारा पञ्चाध्यायीकार दिखाते हैं—

इह घटरूपेण यथा प्रादुर्भवतीति पिण्डरूपेण ।

व्येति तथा युगपत्स्यादेतद्वद्विषय न मृत्तिकात्वेन ॥

अर्थात् इस लोकमे यह प्रत्येकका अनुभव है कि घटरूपके द्वारा वस्तुका उत्पाद होता है और पिण्डरूपके द्वारा व्यय होता है । यह दोनों युगपत् ही होते हैं, मृत्तिकापनेसे न तो उत्पाद होता है और न व्यय होता है किन्तु सर्वथा स्थिरता रहती है इस तरह वस्तुमात्र एक ही कालमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यात्मक है ।

यहाँ पर किसी वादीका कहना है कि यह सब तुम्हारा बुद्धिका अजीर्ण है, उत्पादादि-

त्रयके माननेमें न तो कोई गुण है और न कोई हानि है। इसपर आचार्यका कहना है कि उत्पादादित्रय न माननेसे हानि है अर्थात् न माननेसे वस्तुका ही अपलाप हो जावेगा, अतः इन तीनोंके माननेमें ही वस्तुका अस्तित्व बन सकता है। इसके सिवाय इसके माननेमें गुण ही है वही दिखाते है—वस्तु परिणाम और परिणामी स्वरूप ही है। अब इन दोनोंमें किसे न माना जावे ? यदि परिणामको नहीं मानांगे तो परिणामके अभावमें वस्तु कूटस्थरूप रहेगी तब न तां यह ही लोक बनेगा और न परलोक बनेगा। जैसे जीवद्रव्यको लीजियं—यदि उसमें पुण्य और पापरूप परिणाम न मानोगे तो इस लोकका अभाव होगा और कारणके न होनेसे परलोक भी नहीं बनेगा तथा मोक्षका कारण सम्यग्दर्शनादिरूप आत्माका परिणमन न होनेसे मोक्षकी व्यवस्था नहीं बनेगी, इस तरह बन्ध और बन्धाभावके बिना न तां ससार ही बनेगा और न मोक्ष तत्त्वका ही अस्तित्व रहेगा, अतः वस्तुको परिणमनशील मानना ही सुन्दर है।

अब दूसरा पक्ष रहा अर्थात् परिणामीको नहीं मानोगे तो परिणमन किसमें होगा ? परिणामीके न माननेसे वस्तु क्षणिक परिणाममात्र ठहरेगी और ऐसा होनेसे जां प्रत्यभिज्ञान होता है उसका अपलाप हो जावेगा। अतएव श्रीसमन्तभद्र स्वामीने देवागममें लिखा है—

नित्य तत्प्रत्यभिज्ञानाज्ञाकस्मादविच्छिदा ।

क्षणिक कालभेदात्ते बुद्धयमपरदोषत ॥

वस्तु कथंचित् नित्य है क्योंकि “यह वही है” ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है और यह जो प्रत्यभिज्ञान होता है वह अकस्मात् (बिना कारणके) नहीं होता है, इसमें अन्वयीरूपका वस्तुमें निरन्तर सद्भाव रहता है और वही वस्तु कालके भेदसे क्षणिक भी है अन्यथा वस्तुमें जो बुद्धिसंचार होता है वह नहीं होगा अर्थात् जैसे आत्मामें समारी और मुक्तका जा भेद होता है वह नहीं होगा, अतः यह मानना अत्यावश्यक है कि जो आत्मा प्रागवस्थामें कर्मोंके सम्बन्धसे ससारी था वही आत्मा कर्मोंके अभावसे मुक्त हो जाता है। द्रव्यदृष्टिसे आत्मा वही है परन्तु पर्यायकी अपेक्षा आत्मा ससारी भी है और मुक्त भी है। इसीसे श्री कुन्दकुन्द स्वामीने लिखा है कि जो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है वही आत्मा स्वसमय शब्दसे कहा जाता है और जो राग-द्वेष-मोहके साथ एकपनका निःसंचयकर पुद्गलकर्मप्रदेशोंमें स्थित है वही परसमय है। सामान्यरूपसे आत्मा निद्वेन्द्व और निर्विकल्प है, न ससारी है और न मुक्त है। इसका यह तात्पर्य है कि द्रव्यदृष्टि वस्तुका अभेदरूप वर्णन करती है और पर्यायदृष्टि भेदरूप। अतः दोनोंका विषय सत्य है, यदि पर्याय दृष्टिका विषय भेद संबंधा ही मिथ्या होता तां ‘अनयोः मैत्री प्रमाणम्’ यह लिखना मिथ्या हो जाता परन्तु ऐसा नहीं है क्योंकि सामान्यविशेषात्मक जा वस्तु है वह ही प्रमाणका विषय है ॥ २ ॥

अब यहाँ पर कुन्दकुन्द महाराजका कहना है कि आत्मामें जो द्विविधपना है वह सुन्दर नहीं। यहाँ पर द्विविधपनसे तात्पर्य स्वसमय और परसमयसे है अर्थात् आत्मामें जो परप्रत्ययसे उत्पन्न रागादिक हैं उनके साथ एकत्व बुद्धि कर आत्मा पुद्गलकर्मप्रदेशोंमें स्थित रहता है—आत्मासे भिन्न जो शरीरादिक है उन्हें अपने मानकर उनके अनुकूल जो

बाह्य पदार्थ हैं उनमें राग और जो उनके प्रतिकूल हैं उनमें द्वेष कल्पना कर अनन्तसंसारका पात्र बनता है—यह सकरता सुन्दर नहीं है—

एयत्त-णिच्छय-गओ समओ सव्वत्थ सुंदरो लोए ।

बन्ध-कहा एयत्ते तेण विसवादिणी होई ॥ ३ ॥

अर्थ—जो समय-पदार्थ एकत्वमें निश्चित हो रहा हैं वही सर्वलोकमें सुन्दर है। इसी हेतुसे एकपनमें जो बन्धकी कथा है वह विसवारूपिणी है अर्थात् निन्द्य है।

विशेषार्थ—प्राय लोकमें भी देखा जाता है कि जबतक यह मनुष्य छात्र-जीवनमें रह कर गुरुकुलमें विद्याभ्ययन करता है तबतक सब आपत्तियोंसे विनिमुक्त होकर ब्रह्मचारी हो सानन्द जीवनसे अपने समयको निर्द्वंद्व बिताता है और जब घरमें प्रवेश करता है तथा माता-पिताके आग्रहसे विवाह-बन्धनको स्वीकृत करता है तब द्विपदसे चतुष्पद होता है। दैवयोगसे बालक हो गया तो षट्पद (भौरा) हो जाता है। और अपने बालकका जब विवाह-संस्कार हो गया तब अष्टापद (मकड़ी) हो जाता है और अपने ही जालमें आप ही मरणको प्राप्त हो जाता है। इससे यह तत्त्व निकला कि परका सम्बन्ध ही इस संसारमें आपत्तियोंकी खानि है।

इस गाथामें जो समयशब्द आया है उसका अर्थ यहाँ पर आत्मा नहीं है किन्तु सामान्य पदार्थ है। अतएव उसकी व्युत्पत्ति श्री अमृतचन्द्र महाराजने इस रूपसे की है—‘ममयते एकत्वेन स्वगुणपर्यायान् गच्छतीति समयः’ अर्थात् जो एकपनकर स्वकीय गुण-पर्यायोको प्राप्त होता है उसे समय कहते हैं। अतः समयशब्दसे धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये छह लिये जाते हैं। इन्हीं षड्द्रव्योंका समुदाय ही लोक है। इस लोकमें जो भी द्रव्य है वह अपने अनन्त धर्मोंका चुम्बन करता है अर्थात् अपने अनन्त धर्मोंसे तन्मय है, एकद्रव्य कदापि परद्रव्यके धर्मोंका चुम्बन नहीं करता। ये षड्द्रव्य अत्यन्त प्रत्यासत्ति (एकक्षेत्रावगाह) के होने पर भी स्वरूपसे पतित नहीं होते—कभीभी पररूपसे परिणमन नहीं करते, इसीसे उनके अनन्त व्यक्तित्वका भी अभाव नहीं होता। समस्त विरुद्ध और अविरुद्ध कार्यमें कारण होकर विश्वका उपकार कर रहे हैं किन्तु निश्चयसे एकत्वरूप कर ही सुन्दरताको पाते हैं। यदि इस प्रक्रियाका त्याग कर प्रकारान्तरसे व्यवस्था की जावे तो सर्वसकरादि दोषोंकी आपत्ति आ जावेगी। इस प्रकार यह व्यवस्था चली आ रही है। उसमें जीव नामक जो पदार्थ है उसमें बन्धकी कथा विसवादिनी है क्योंकि बन्ध दो पदार्थोंके सम्बन्धसे होता है। बन्धका यह अर्थ नहीं कि उन दोनोंकी सत्ताका अभाव हो जाता है किन्तु वे दोनों अपने-अपने स्वरूपको छोड़ कर एक भिन्न ही अवस्था (विकारी दशा) को प्राप्त हो जाते हैं। पुद्गलोंमें तो यह ठीक है क्योंकि जैसे चूना और हल्दी मिलानेसे एक लाल रंग वाली भिन्न ही वस्तु हो जाती है। कारण कि पुद्गलोंमें वर्ण गुण समीप रहता है, अतः वर्णका अवान्तर पर्याय लाल रंग दोनोंका होनेमें कोई बाधा नहीं। परन्तु

जीव और पुद्गलोंके बन्धमे कुछ विलक्षणता है। जीवके रागादि परिणामोंका निमित्त पाकर पुद्गलोंमें ज्ञानावरणादिरूप पर्याय हो जाती है और ज्ञानावरणादिरूप पुद्गलका निमित्त पाकर जीवमे रागादिरूप परिणति होती है अर्थात् जीव अपने स्वरूपसे न्युत हाकर रागादिरूप परिणमता और कर्मण वर्णणाएँ ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाती हैं। जीव और पुद्गलोंकी एक पर्याय नहीं होती। यहाँ यद्यपि ज्ञानावरणादि कर्मोंका विपाक पुद्गलोंमे होता है और जीवका रागादिक जीवमे होता है तथापि दोनों ही अपने-अपने स्वरूपसे न्युत होकर एकक्षेत्रावगाहसे रहते हैं। यही सिद्धान्त श्री कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयं लिखा है—

जीवपरिणामहेतु कम्मस पुग्गळा परिणमति ।
पुग्गलकम्मणिमित्त तहेव जीवो वि परिणमइ ॥
ण वि कुम्भइ कम्मगुणे जीवो कम्म तहेव जीवगुणे ।
अण्णोण्णणिमित्तेण तु परिणाम जाण होइ पि ॥
एएण कारणेण तु कत्ता आदा सएण भावेण ।
पुग्गलकम्मकयाण ण तु कत्ता सत्त्वभावाण ॥

इन गाथाओंका विशेषार्थ यथास्थान करेगे।

इस परिपाटीसे जीवके साथ पुद्गलद्रव्योंके सम्बन्धसे यह बन्ध हटा रहा है सा विसंवादका जनक है। अतएव परद्रव्योंसे भिन्न और स्वकीय गुण-पर्यायोंसे अभिन्न आत्माका जो एकत्वपन है वही सुन्दर है ॥ ३ ॥

आगे आत्माका जो एकत्वपन है उसको प्राप्ति अति कठिन है यह कहते हैं—

सुद-परिचिदाणुभूदा सव्वस्स वि कामभोगबन्धकहा ।
एयत्तस्सुवलंभो णवरि ण सुलहो विहत्तस्स ॥ ४ ॥

अर्थ—सम्पूर्ण जीवोंको कामभोगविसर्पिणी बन्धकी कथा अतिसुलभ है, क्योंकि निरन्तर सुननेमें आती है, परिचित है तथा अनुभूत है। देखा जाता है कि बच्चा पैदा होते ही स्तन्यपानमे प्रवृत्ति करने लग जाता है। इसी प्रकार मैथुनादि कार्योंमे बिना ही शिक्षाके जीवोंकी प्रवृत्ति स्वयमेव हो रही है। किन्तु परपदार्थको भिन्न तथा परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान रागादिविभावोंसे भिन्न सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रात्मक अभेदरत्नत्रयरूप आत्माके एकत्वकी प्राप्ति अतिदुर्लभ है।

विशेषार्थ—इस ससारमे कुम्भकारके चक्रपर जो मिट्टीका घड़ा बनाया जाता है वह जिस तरह दंडके द्वारा जब भ्रमण करता है तब उस पर रखी हुई मिट्टी भी सब ओर भ्रमण करती है, इसी तरह इस संसार-चक्रके मध्यमें जो जीवलोक है वह भी निरन्तर पञ्च परावर्तनोंके रूपमें मोहपिशाचके द्वारा निरन्तर भ्रमण कर रहा है। जिस तरह कोल्हूका

बैल घूमता है, उसी तरह यह भ्रमण कर रहा है। भ्रमण करनेसे लोक भ्रान्त हो रहा है तथा नाना प्रकारके घृष्णारूप रोगोंके द्वारा नाना प्रकारकी चिन्ताओंसे आतुर रहता है। उनके शमन करनेके लिये पञ्चेन्द्रियविषयोंका सेवन करता है परन्तु उससे शान्तभावको नहीं पाता है। जैसे मृगादि मरुमरीचिकामें जलबुद्धि कर घृषाकी शान्तिके अर्थ दौड़ कर जाते हैं परन्तु वहाँ जल न पाकर फिर आगे दौड़ते हैं। वहाँ भी जल न पाकर परिश्रम करते-करते थक कर अन्तमें प्राण गमा देते हैं। इसी तरह यह प्राणी भी अन्तरङ्ग कषायोंके शमन करनेके अर्थ पञ्चेन्द्रियविषयोंकी निरन्तर सेवा करते हैं तथा दूसरोंको भी यही उपदेश करते हैं। पापमें कौन पण्डित नहीं? ऐसा करनेसे शान्ति तो मिलती नहीं, निरन्तर आकुलित हुए काल पूर्ण करते हैं। इस प्रकार यह कामभोगबन्धकी कथा अनादि कालसे सुननेमें आई, निरन्तर विषयोंके सेवन करनेसे वह परिचित भी है और अनुभूत भी है। अतः निमित्त मिलने पर एकदम स्मरणमें आ जाती है। और मस्यगदर्शन-ज्ञान-चारित्र्यैक्यरूप आत्माका जो एकत्व है वह यद्यपि अन्तरगमे प्रकाशमान है तथापि अनादिकालीन कषायचक्रने इसे संसार अवस्थामें तिरोहित कर रखा है। जीव, स्वयं तो अज्ञानी हैं सो कुछ जानते नहीं और जो आत्मज्ञानी हैं उनकी उपासना करते नहीं, अतः न तो वह सुननेमें आया, न परिचयमें आया और न अनुभवमें आया ॥ ४ ॥

आगे आत्माका जो एकत्व अतिदुर्लभ है उसीको श्रीकुम्बकुम्ब महाराज दिखानेकी प्रतिज्ञा कहते हैं—

त एयत्त-विहत्तं दाएहं अप्पणो सविहवेण ।

यदि दाएज्ज पमाणं चुक्किज्ज छलं ण घेतव्वं ॥ ५ ॥

अर्थ—वह जो पूर्वोक्त अभेदरत्नत्रयात्मक, मिथ्यात्वरागादिरहित परमात्मस्वरूप आत्माका एकत्व है उसे मैं स्वकीय आगम, तर्क, परापरगुरुपदेश तथा स्वसंवेदन प्रत्यक्षके द्वारा दिखाऊँगा, यदि दिखानेमें चूक जाऊँ तो स्वसंवेदन प्रत्यक्षके द्वारा उसे जाननेका प्रयत्न करना, छल ग्रहण नहीं करना।

विशेषार्थ—आचार्य महाराजका कहना है कि मेरे पास जो कुछ विभव है उस सम्पूर्ण विभवके द्वारा मैं उस आत्माके एकत्वको दिखानेका प्रयत्न करता हूँ। वह विभव कैसा है, इसीको दिखाते हैं—‘अनेकान्तात् सिद्धिः’ अर्थात् ‘स्यात्’ शब्दके प्रयोग बिना किसी भी अर्थकी सिद्धि नहीं होती। अर्थ अनेकान्तात्मक है अतः उसके वाचक शब्दके साथ जब तक ‘स्यात्’ शब्दका प्रयोग नहीं किया जावे तबतक उसकी प्रतीति नहीं होती। जैसे ‘घटोऽस्ति’ इसका अर्थ यह है कि ‘घट है।’ वास्तवमें विचार किया जावे तो घट शब्द का अर्थ ‘कम्बुग्रीवादिमान् पदार्थ’ है वह अपने द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावसे है और घटान्यपदार्थके द्रव्यादि चतुष्टयसे नहीं है। अतः जबतक ‘स्यात्’ पदका प्रयोग नहीं किया जावे तबतक इस अर्थका भान नहीं होता। अतः आगम मात्रमें ‘स्यात्’ पदकी आवश्यकता है। इस तरह सकल-

पदार्थोंका प्रकाश करनेवाले 'स्यात्' पदसे मुद्रित शब्दब्रह्मकी पूर्ण उपासना स्वामीके थी और एकान्तवादियोंके द्वारा निर्णीत जो पदार्थ थे उनका अत्यन्त सारभूत युक्तियोंके द्वारा निराकरण कर यथार्थ पदार्थकी व्यवस्था उन्होंने की थी, ऐसा उनका विभव था। तथा जिस पदार्थका स्वरूप स्वामीने लिखा है वह केवल आगम और युक्तिके बलसे ही नहीं लिखा है किन्तु निर्मल विज्ञानके धारी जो परापर गुरु थे उनके उपदेशसे उसे सुना था। इतना ही नहीं कि आगम, युक्ति और परापरगुरुपरिपाटीसे ता सुना हो परन्तु स्वानुभव न हो तब भी वह पदार्थ यथार्थ कहनेमें नहीं आता, उसीका निवारण करने के लिए श्री अमृतचन्द्र स्वामीने उस विभवका यह विशेषण किया कि स्वामीने आगम, तर्क और गुरुपरम्परासे जैसा श्रवण किया था वैसा ही उनके उस पदार्थके जाननेका अन्तरंग स्वसंवेदन भी था। इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्द स्वामीने आत्माके एकत्वका प्रदर्शन करानेकी प्रतिज्ञा की। फिर भी स्वामीके ज्ञान और बीतरागभावकी महिमा देखिये, जो लिख रहे हैं कि यदि मैं इतना प्रयास करने पर भी एकत्व दिखानेमें स्थलित हो जाऊँ तो छल ग्रहण करनेकी आवश्यकता नहीं, अपने अनुभवसे स्वसंवेदन करनेकी चेष्टा करना।

परमार्थसे देखा जावे तो जो पदार्थ है वह दुरधिगम्य है। यथार्थ पदार्थकी प्रतिपत्ति, बिना सम्यग्ज्ञानके होना कठिन है परन्तु सम्यग्ज्ञानका होना ही कठिन हो रहा है, क्योंकि अनाविकालसे यह प्राणी मोहकर्मके वशीभूत होकर परपदार्थमें ही अपना अस्तित्व मान रहा है। एकेन्द्रियसे लेकर असंख्य पञ्चन्द्रिय पर्यन्त तो ऐसा तीव्र मोह प्राणियोंके है कि मदिराके प्रबल वेगके समान उन्हें अपना पराया कुछ विवेक ही नहीं। अगृहीत मिश्रयात्वके द्वारा पर्यायमें ही आपा मान निरन्तर ससारके ही पात्र रहते हैं। धर्म और अधर्म, आत्मा और अनात्माके ज्ञानसे वञ्चित रहते हैं—मोक्षमार्गके अनुकूल हेय और उपादेयके ज्ञानसे रहित रहते हैं। आहारादि सजाओंका ज्ञान होने पर भी मोक्षमार्गके अनुकूल आसवादि पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। मोक्षमार्गमें उपयोगी ये सात ही तत्त्व हैं। अतएव श्रीउमास्वामीने तत्त्वार्थसूत्रमें 'तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्' कहा है। पिपीलिकाकी प्रवृत्ति शर्करादिमें देखकर उसके ज्ञानको मोक्षमार्गानुकूल ज्ञान नहीं कह सकते। आजकल विज्ञानका चमत्कार देख बहुतसे मनुष्य प्रशंसाके पुल बाँध देते हैं। एतावता वह ज्ञान मोक्षमार्गकी श्रद्धामें उपयोगी नहीं हो जाता। जिस ज्ञानके द्वारा आत्माको ससारमें रूटना पड़े वह ज्ञान मोक्षके अनुकूल नहीं हो सकता। धनादि पदार्थोंके द्वारा ससारमें प्रायः आपत्तियोंके अतिरिक्त क्या हो सकता है? अतः सप्ततत्त्वसे भिन्न जो भी पदार्थ है उनका ज्ञान मोक्षमार्गमें सहायकी नहीं।

सबसे पहले हमें आत्मा और अनात्मा पदार्थोंके जाननेका प्रयत्न करना चाहिये। यह ज्ञान आगमके बिना नहीं हो सकता। आगमज्ञानके लिये हमें परम्परागुरुओंके उपदेशकी परमावश्यकता है तथा आगमके द्वारा जो पदार्थ ज्ञात किये हैं उनमें जो सूक्ष्म नहीं हैं उन्हें तर्कज्ञानसे भी निर्णीत करना उचित है। और यह सब होकर यदि स्वानुभव नहीं हुआ तब भी कल्याणपथकी प्राप्ति दुर्लभ है। इसीलिये कुन्दकुन्द महाराजका कहना है कि मैं अपने विभवसे आत्माके एकत्वको दिखाता हूँ। यदि कहीं स्थलित हो जाऊँ तो आप

लोगोंको उचित है कि स्वीय अनुभवसे वस्तुस्वरूपको अवगत कर प्रमाण करें, छल ग्रहण करना सर्वथा हेय है। आजकल मनुष्य अपना समय प्रायः कुकथा आदिमें लगाकर अनुपम तत्त्वके खोजनेमें नहीं लगाते, इसीसे प्रायः दुःखके ही पात्र रहते हैं ॥ ५ ॥

अब यहाँ शुद्ध आत्माको विषय करनेवाली द्रव्यदृष्टिसे प्रश्न होता है कि आत्मद्रव्य क्या वस्तु है ? इसका श्री ग्वामी उत्तर देते हैं तथा दूसरी गाथाके अवतरणमें यह प्रश्न था कि समय क्या पदार्थ है ? यहाँ पर स्वामीने यह उत्तर दिया था कि जो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है वही स्वसमय है और जो पुद्गलकर्मप्रदेशमें स्थित है वह परसमय है, इन दोनों पर्यायोका जो आधार है वही तो समय है—यह बात इस गाथासे स्पष्ट हो जाती है—

ण वि होदि अप्पमत्तो ण पमत्तो जाणओ दु जो भावो ।

एवं भणति सुद्धं णाओ जो सो उ सो चेव ॥ ६ ॥

अर्थ—जो ज्ञायकभाव है वह अप्रमत्त भी नहीं और प्रमत्त भी नहीं, इस प्रकार उसे शुद्ध कहते हैं। वह जो ज्ञाता है सो ज्ञाता ही है अन्य नहीं है।

विशेषार्थ—यहाँ पर आत्माके उस सामान्यभावका ग्रहण किया गया है जो कालत्रय व्यापी रहता है। आत्माकी यों तो अनन्त अवस्थाएँ होती हैं किन्तु वे सब प्रमत्त और अप्रमत्तमें अन्तर्गत हो जाती हैं। आत्मा द्रव्य अनादिकालसे पुद्गलके साथ सम्बद्ध होकर चला आया है और इसीसे इसकी यह नाना पर्याये ससारमें होती हैं। आत्माको संसार और मुक्त ये दो अवस्थाएँ मुख्य हैं। इनमें संसार अवस्था कर्मोंके विपाकके निमित्तसे नाना प्रकारकी होती है और मुक्तावस्था कर्मोंके अभावसे एक ही प्रकारकी है। अतः जब सामान्यकी अपेक्षा निरूपण किया जाता है तब इस प्रकारका कथन होता है कि जो आत्मा है वह अनादि और अनन्त है, नित्य ही उद्योतरूप है, एक ज्ञायकपदार्थ है। उसी आत्माका जब पर्यायाकी दृष्टिसे निरूपण किया जाता है तब कथन होता है कि वह संसार दशामे अनादिकालीन बन्धपर्यायके द्वारा दुःख और जलकी तरह कर्मपुद्गलोंके साथ एक हो रहा है। यद्यपि वर्तमानमें आत्माका कर्मपुद्गलोंके साथ क्षीर-नीरके समान एकक्षेत्रावगाह हो रहा है तथापि द्रव्यदृष्टिसे यही बात कथनमें आती है कि दुःख ही अन्तमें जिसमें होता है ऐस कषायचक्रके उदयकी विचित्रतासे पुण्य और पापको उत्पन्न करनेवाले जो शुभ और अशुभ भाव हैं उन रूप स्वभावसे आत्मा नहीं है अर्थात् आत्मामें पुण्य और पापको उत्पन्न करनेवाले जो शुभ और अशुभभाव होते हैं वे विकारी भाव हैं, वर्तमान आत्मामें होते हैं परन्तु मन्दकषायके उदयसे होते हैं औपाधिक हैं, कर्मनिमित्तके मिटनेसे मिट जाते हैं। अतः पर्यायदृष्टिमें तो वे हैं, परन्तु द्रव्यदृष्टिसे विचार करने पर नहीं हैं। अतएव स्वभावसे आत्मा न तो प्रमत्त है और न अप्रमत्त है। वह तो अशेष द्रव्यान्तरीसे तथा उनके निमित्तसे होनेवाली पर्यायोसे भिन्न शुद्धद्रव्य है। यह कथन नयविवक्षासं है। सर्वथा यह नहीं समझना चाहिए कि आत्मा प्रमत्त और अप्रमत्त

नहीं है। आत्मा प्रमत्त भी है और अप्रमत्त भी है। ये दोनों अवस्थाएँ विशेष है किन्तु इनसे कथञ्चिद् भिन्न सामान्य भी एकरूप है उसकी दृष्टिमें यह दोनों अवस्थाएँ गौण हो जाती हैं। प्रमाणकी दृष्टिमें पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। जैसे जिस समय अग्नि इन्धन सहित होती है उस समय उसमें ज्वाला भी निकलती है और धूम भी निकलता है। यद्यपि उस समय अग्निमें ज्वाला भी है और धूम भी है किन्तु सर्वकाल उनका सद्भाव न होनेसे वह अग्निका स्वरूप नहीं। सामान्यरूप जो सर्वत्र पाया जावे वही अग्नि है अर्थात् अग्नित्व सामान्य ही अग्निका सामान्य स्वरूप है। इसी तरह आत्मा न प्रमत्त है और न अप्रमत्त, किन्तु ज्ञायकसामान्यस्वरूप है क्योंकि यह रूप सब अवस्थाओंमें पाया जाता है। संसार अवस्थामें आत्मा क्षीरोदकवत् कर्मपुद्गलोंके साथ एकमेक हो रहा है किन्तु एक नहीं हो जाता है। जैसे दूध और जल संयुक्तावस्थामें एकमेक हो रहे हैं परन्तु दूध है सो जल नहीं और जल है सो दूध नहीं। यद्यपि वस्तुस्थिति ऐसी है किन्तु मिलितावस्थामें लोग कहते हैं कि पनीला दूध है, फीका दूध है। जैसे सुवर्ण और रजत दोनोंका मिलाप होनेसे लोग मिश्रितावस्थामें उस पिण्डमें खोटे सोनेका व्यवहार करते हैं। चार आना भर सोना और चार आना भर चाँदी दोनों मिलकर आठ आना भर हुए। वहाँ पर विचारसे देखा जावे तो सोना चार आना भर ही है। उस सोनेका द्रव्यदृष्टिसंकुल भी घात नहीं हुआ है और न उसके मूल्यमें कुछ हानि हुई है क्योंकि मिश्रितावस्थामें उसका मूल्य बीस रुपया तोला हो गया। किन्तु शुद्ध सोनामें उस खोटे सोनेका चाँदीके संयोगसे वजन आठ आना भर हो गया अतः उसके मूल्यके दश रुपये मिल गये। यह सब हुआ, किन्तु शुद्ध सोनेमें जो गुण है वे चाँदीके सम्बन्धसे विकृत हो गये, इसलिये शुद्ध सुवर्ण द्वारा जो लाभ होता है वह अशुद्ध सुवर्णसे नहीं होता।

यही अवस्था आत्माकी कर्मोंके सम्बन्धसे हो जाती है अर्थात् आत्माके जो ज्ञान-दर्शन गुण हैं वे विकृत हो जाते हैं। ज्ञान-दर्शनका काम जानना और देखना है परन्तु उनमें कर्मोद्दयजन्य विकार होनेसे इष्टानिष्टरूप नाना प्रकारका भाव होने लगता है। जैसे शङ्ख श्वेत है, परन्तु जिसे कामला रोग हो गया है वह शङ्खको देखता तो है परन्तु उसमें पीतगुणका आरोप करता है, वास्तवमें शङ्ख पीत नहीं। इसी प्रकार संसारमें मोहादिक कर्मोंके उदयमें आत्मामें रागद्वेष-मोह विकार हो जाते हैं। उनके सम्बन्धसे यह आत्मा अपने ज्ञानगुणोंके द्वारा जानता तो है परन्तु विकारी परिणामोंके सहवाससे कभी तो मिथ्याभिप्रायसे परपदार्थमें आत्मसंकल्प करता है और कभी राग-द्वेषके द्वारा इष्ट-अनिष्टका विकल्प करता है। उसका फल यह होता है कि परपदार्थमें आत्मत्वकी कल्पना करता है और रागादिक विभावोंको अपना स्वभाव मानने लगता है। इन्हीं विभावोंके द्वारा अनन्त संसारमें यातायात करता हुआ चतुर्गति सम्बन्धी पर्यायोंमें परिभ्रमणजन्य अनेक प्रकारके अनिर्वचनीय दुःखोंका पात्र होता है।

जब इस जीवके काललब्धिका उदय आता है तब यह मिथ्याभावसे मुक्त होता है और सम्यक्त्वगुणोंके विकासको प्राप्त होता है। क्रमसे देशव्रतादिको धारण करता हुआ मोक्षका

पात्र होता है। उस समय इसको सिद्ध कहते हैं। इस प्रकार जीवोंकी मुख्यतया दो पर्याय है—एक संसारी और दूसरी सिद्ध। संसारमें मिथ्यात्व गुणस्थानसे लेकर छठवें गुणस्थान पर्यन्तके जीवको प्रमत्त कहते हैं और सातवें गुणस्थानसे लेकर जीवकी चौदहवें गुणस्थान तक जितनी भी पर्याय होती हैं उन्हें अप्रमत्त कहते हैं। उनके जबतक आयुका सम्बन्ध है तबतक गुणस्थान व्यवहार होता है, बादमें गुणस्थानातीत होने पर उन्हें सिद्ध कहते हैं।

जीवमें यह जो व्यवहार होता है वह विशेषकी अपेक्षा होता है, सामान्यकी अपेक्षा नहीं होता। इसीसे कुन्दकुन्द महाराजने लिखा है कि जीव न तो प्रमत्त है और न अप्रमत्त है किन्तु ज्ञायकभाव वाला है। ऐसा नहीं कि पदार्थोंके जाननेसे ज्ञायक है किन्तु स्वभावसे ज्ञायक है। जैसे इन्धनको जलानेसे अग्नि दाह्याकार होती है, वह आकार अग्नि ही का है दाह्य पदार्थका नहीं। वैसे ही घटपटादि पदार्थोंका जो आकार ज्ञानमें भासमान होता है वह आकार घटपटादिसे भिन्न ही है। ज्ञानकी ज्ञातृता ही ऐसी है कि उसमें स्वभाव-वभासन हो रहा है। जैसे रूपी दर्पणमें ऐसी स्वच्छता है कि उसमें वृत्ति दिखती है एतावता उसमें उष्णता और ज्वाला नहीं है। इत्यादि कथनसे आत्माको निराबाध ज्ञायक स्वरूप ही मानना अबाधित प्रमाणका विषय है। अतएव जीव जिस तरह परपदार्थोंके जाननेके समय ज्ञायक है उसी तरह स्वरूप प्रकाशनके समय भी ज्ञायक है ॥ ६ ॥

आगे ऐसा जो आत्मा है वह ज्ञान, दर्शन और चारित्रसे अशुद्ध नहीं हो सकता है, यह दिखाने हैं—

ववहारेणुवदस्सइ णाणिस्स चरित्त-दंसण णाण ।

ण वि णाण ण चरित्त न दंसणं जाणगो सुद्धो ॥७॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके व्यवहारद्वारा ज्ञान, दर्शन और चारित्र कहे जाते हैं अर्थात् आत्मा ज्ञानी है, चारित्रवाला है, दर्शनवाला है। निश्चय कर उसके न ज्ञान है, न दर्शन है और न चारित्र है किन्तु एक ज्ञायक है, इसीसे सुद्ध है।

विशेषार्थ—इस तरह ज्ञायकभावसे शुद्धात्मामें बन्धके कारणोंसे अशुद्धता कहना दूर रहो, किन्तु दर्शन, ज्ञान, चारित्र भी उसमें विद्यमान नहीं हैं अतः इनके निमित्तसे जायमान अशुद्धता भी कैसे हो सकती है? वास्तवमें द्रव्यदृष्टिसे देखा जावे तो कोई भी पदार्थ अशुद्ध नहीं होता। इसका तात्पर्य यह है कि बन्ध जहाँ होता है वहाँ दो पदार्थोंका होना है। यहाँ बन्धका यह अर्थ प्राज्ञ नहीं कि जिन पदार्थोंका बन्ध होता है वे दोनों मिलकर अभिन्न हो जाते हैं किन्तु दोनों पदार्थ अपने-अपने स्वाभाविक परिणमनको छोड़कर विजातीय अवस्थाको प्राप्त हो जाते हैं। जैसे दो परमाणु परस्परमें जब बँधते हैं तब उन्हें द्व्यणुक शब्दसे कहते हैं। इसका अर्थ यह नहीं कि दोनों परमाणु तादात्म्य सम्बन्धसे एक हो गये। अथवा यहाँ तो दोनों पुद्गलके परमाणु हैं अतः उनमें जो पुद्गल सम्बन्धी रूप रस-गन्ध-स्पर्श हैं उन्हींका परिणमन विशेषरूपसे हो जाता है। परन्तु जीव और पुद्गलका जो बन्ध

है वह इन प्रकारका नहीं है। वहाँ केवल दोनों द्रव्य अपने-अपने परिणमनको छोड़ भिन्न-भिन्न रूपस परिणमनको प्राप्त हो जाते हैं अर्थात् जीवके रागादि भावोंका निमित्त पाकर पुद्गलवर्गणाएँ ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाती है तथा मोहादि कर्मोंके उदयको पाकर जीव रागादिभावको प्राप्त हो जाता है।

यह कथा दो द्रव्योंकी है किन्तु एक ही द्रव्यमे जो गुण है अर्थात् जिनका द्रव्यके साथ तादात्म्य सम्बन्ध हो रहा है वे गुण भी परस्परमे एक नहीं हो जाते हैं। इसीको व्यक्त करनेके लिये द्रव्योंमे अनन्तानन्त अगुरुलघु गुण माने गये हैं। जैसे पुद्गलमे जो स्पर्श-रस-गन्ध-रूप गुण हैं वे सब नाना हैं क्योंकि भिन्न-भिन्न इन्द्रियोंके विषय हैं उनमे जो एकत्व व्यवहार है वह एक सत्ता होनेसे है अर्थात् पुद्गलद्रव्यसे उनकी पृथक् सत्ता नहीं है। इसी तरह आत्माके जो दर्शन, ज्ञान और चारित्र गुण हैं वे अपने स्वरूपसे भिन्न-भिन्न हैं किन्तु आत्मासे भिन्न उनकी सत्ता अन्यत्र नहीं पाई जाती, इसीसे अभेद व्यवहार हाता है। इसी अभिप्रायको लेकर स्वामीका कहना है कि अभेददृष्टिमे ज्ञानदर्शनादि कुछ नहीं है। इसका यह अभिप्राय है कि वह नय, भेदको गौण कर अभेद को ही विषय करता है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि आत्माके दर्शन-ज्ञान-चारित्र नहीं है। केवल शिष्यके बुद्धिवैशद्यके अर्थ आचार्योंका प्रयास है।

अनन्तधर्मात्मक एक धर्मीके समझनेमे अपटु जो शिष्य है उसे समझानेके लिये उस अनन्तधर्मात्मक धर्मीको जाननेवाले आचार्य कितने ही प्रसिद्ध गुणोंको लेकर कहते हैं कि ज्ञानीके दर्शन भी है, ज्ञान भी है, चारित्र भी है परन्तु परमार्थसे अनन्तपर्याय वाले द्रव्यके अखण्ड स्वभावका जो अनुभव करने वाले हैं उनके न दर्शन है, न ज्ञान है और चारित्र है, केवल एक ज्ञायक शुद्धभाव है। जैसे लोकमे किसीने अपने भृत्यसे कहा कि सुवर्ण लाओ। भृत्य बाजारमे गया और सामान्य सुवर्णकी किसी पर्यायमे सुवर्ण ले आया, क्योंकि सामान्य सुवर्णमे सुवर्णकी मुख्यता रहती है पर्यायोंकी गौणता है। इसी तरह जब जीवका सामान्यरूपसे कथन करते हैं तब उसमे ज्ञायकभावकी मुख्यता रहती है, न प्रसक्त की मुख्यता रहती है और न अप्रसक्त की, यही आत्माको शुद्ध कहनेका तात्पर्य है ॥ ७ ॥

आगे, यदि ऐसा है तो परमार्थसे उसीका कथन करना चाहिये, इस प्रश्न का उत्तर देते हुए आचार्य कहते हैं कि ठीक है परन्तु वे जब सामान्यसे इसे नहीं समझते हैं तब विशेषरूपसे कहना उचित है, इसी अभिप्रायको लेकर व्यवहारनयकी उपयोगिता दिखाते हैं—

जह ण वि सक्कमणज्जो अणज्जमास विणा उ गाहेउ ।

तह व्यवहारेण विणा परमत्थुवएसणमसक्क ॥ ८ ॥

अर्थ—जिस तरह आनार्य मनुष्य अनार्यभाषाके बिना अभिप्रेत वस्तुस्वरूपके ग्रहण करनेको समर्थ नहीं हो सकता उसी तरह व्यवहारी जीव व्यवहारनयके बिना परमार्थके समझनेमें समर्थ नहीं हो सकता।

विशेषार्थ - जिस तरह कोई ब्राह्मण किसी स्लेच्छोंके नगरमें चला गया। वहाँ उन लोगोंने भव्यमूर्ति ब्राह्मणको देखकर अपनी भाषामें अभिवादन कर दोनों हाथोंको मस्तकसे लगा कर नमस्कार किया। ब्राह्मणने उनकी नम्रता देखकर प्रसन्नतासे उन्हें कहा—‘तुभ्यं स्वस्ति’। इस वाक्यको श्रवणकर वे लोग कुछ भी वाच्यार्थको न जान सके, अतः मेढ़ाकी तरह ब्राह्मणकी ओर अनिमिष नेत्रोंसे देखने लगे। तब दुर्भाषिया ब्राह्मणने स्लेच्छ भाषाको लेकर उन्हें ‘स्वस्ति’ शब्दका वाच्यार्थ समझाया कि इसका अर्थ ‘आप लोगोंका कल्याण हो’ यह है। जब उनकी समझमें ‘स्वस्ति’ पदके अर्थका बोध हुआ तब एकदम उनके हृदयमें आनन्दका उदय होकर इतना हर्ष हुआ कि आँखोंमें हर्षके आँसू छलक आये और शरीरमें रोमाञ्च हो गये। इसी तरह संसारी मनुष्यसे श्रीगुरुने कहा कि आत्मा है। इसे श्रवणकर संसारी मनुष्य भी उमी अनिमिष नेत्रोंसे आत्माकी बातको कहनेवाले श्रीगुरुकी ओर देखने लगा और आश्चर्यसे चकित हो गया। तब व्यवहार और परमार्थ पथको जाननेवाले आचार्य महाराजने कहा कि—भाई ! दर्शनज्ञानचारित्र्यको जो प्राप्त करता है वही तो आत्मा है अर्थात् जो देखने-जाननेवाला है वही आत्मा है। इस वाक्यको श्रवणकर वह एकदम प्रसन्नताके रसमें भग्न हो गया, आनन्दके आँसू उसके नेत्रोंमें आ गये और एक बार ही आत्मविषयक अज्ञानकी निवृत्ति होनेसे निःसन्देह हो गया। जब ऐसी वस्तु-स्थिति है तब स्लेच्छभाषाके सदृश व्यवहारी मनुष्यको बोध करानेके लिए व्यवहारनयका अवलम्बन लेना चाहिये। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ब्राह्मणको स्लेच्छरूप हो जाना चाहिये।

लोकमें भी परमार्थ पदार्थके समझानेके लिए ऐसे अवलम्बन लिये जाते हैं। जैसे सेनामें जो रगरूठ भरती होता है उसे बाण द्वारा लक्ष्यवेध सिखाया जाता है। यद्यपि वहाँ पर उस लक्ष्यवेधसे किसी साध्यकी सिद्धि नहीं, तथापि रणक्षेत्रमें जब शत्रुओपर बाण छोड़नेका काम पड़ता है तब वह विद्या उपयोगमें आती है। अथवा जिस तरह बचपनमें छोटी-छोटी लड़कियाँ मिट्टीका आटा गूँथकर उसकी रोटियाँ बनाती हैं तथा मिट्टीकी हण्डियाँ बनाकर उनमें छोटे-छोटे ककड डाल डाल बनानेका व्यवहार करती हैं। यद्यपि यह सब उनका खेल है परन्तु बड़ी अवस्थामें यथार्थ कार्य करनेसे उसकी उपयोगिता होती है। इसी तरह परमार्थका यथार्थ बोध करानेके व्यवहारनयका आलम्बन लेना आवश्यक है। इसी तरहके और भी लौकिक उदाहरण हैं—जैसे किसीने श्रीपरमगुरुसे पूछा कि—भो प्रभो ! मेरे लिये आत्मज्ञानकी शिक्षा दीजिये—आत्मा क्या है ? यह बतलानेकी कृपा कीजिये। श्रीगुरुने कहा कि—हमारे सामने बहनेवाली गङ्गा नदीमें एक भगर रहता है। उसे अच्छी तरह आत्मज्ञान करा दिया है। वह तुम्हें अच्छी तरह आत्मज्ञानका उपदेश देगा, उससे पूछ लो। श्रीगुरुके ऐसे वचन सुनकर वह सरलप्रकृतिका शिष्य गुरुवाक्यको प्रमाण करता हुआ सन्निहित गङ्गा नदीके तीर गया और उस भगरसे बोला—भाई ! इसको गुरुमहाराजने तुम्हारे पास आत्मज्ञानके उपदेशके अर्थ भेजा है। भगरने उसके वाक्य सुनकर प्रसन्नताके साथ कहा—महानुभाव ! मैं इस समय तृषासे अवि-आनुर हूँ, आप एक लोटा पानी कूपसे लाकर मुझे

पहले पिला दीजिये मैं पश्चात् निश्चिन्त होकर आपको उपदेश करूँगा। यह सुनकर शिष्य मन-ही-मन उसकी मूढतापर पश्चात्ताप करता हुआ मगरसे बोला—माई ! तुम बड़े अज्ञानी हो, पानीमें सर्वाङ्ग डूबे हुए भी हमसे जल माँगनेकी चेष्टा करते हो, तुम क्या आत्मज्ञानका उपदेश करोगे ? मगर बोला—महानुभाव ! आपका कहना अक्षरशः सत्य है किन्तु अपने अज्ञानको भी तो देखो। तुम स्वयं आत्मा होकर आत्मज्ञानकी बात पूछते हो। यही बात तो तुम्हारे आत्मज्ञानकी बाधक है। ऐसा सुनकर वह स्वयं प्रतिबोधको प्राप्त हुआ। इस प्रकार अनेक वृष्टान्तोंसे व्यवहारके द्वारा निश्चयका उपदेश दिया जाता है ॥ ८ ॥

आगे परमार्थ और व्यवहारनयसे श्रुतकेवलीका स्वरूप कहते हैं—

जो हि सुएणहिगच्छह् अप्पाणमिण तु केवल सुद्ध ।

त सुयकेवलिमिसिणो भणति लोय-प्पईवयग ॥ ९ ॥

जो सुयणाणं सच्च जाणह् सुयकेवलं तमाहु जिणा ।

णाणं अप्पा सच्च जह्मा सुयकेवली तह्मा ॥ १० ॥

(जुम्म)

अर्थ—जो जीव निश्चयकर इस अनुभवगोचर केवल (ज्ञेयभिन्न) शुद्ध आत्माको सम्पूर्ण प्रकार जानता है उसे लोकके प्रदीपक गणधरादि महाश्रुषि श्रुतकेवली कहते हैं, अर्थात् ऐसे जीवको परमार्थ श्रुतकेवली जानना। तथा जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह भी श्रुतकेवली है, ऐसा जिन भगवान् कहते हैं क्योंकि सम्पूर्ण जो ज्ञान है वह भी तो आत्मा ही है परन्तु वह व्यवहारसे श्रुतकेवली है।

विशेषार्थ—परमार्थसे यहाँ पर विचार करनेमें उपायोंका तन्मय करनेका अति आवश्यकता है। जो केवल आत्माको जाने वह तो निश्चयसे श्रुतकेवली है और जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह व्यवहारसे श्रुतकेवली है, ऐसा भेद क्यों है ? इसका यह तात्पर्य है—जो आत्मा श्रुतके द्वारा केवल (परसे भिन्न) शुद्ध स्वीय आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है, यह तो परमार्थ है, और जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानका जानता है वह व्यवहार है क्योंकि वह परकी उपाधि है। अथवा विचार करो कि जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञान है वह आत्मा है या अनात्मा ? यदि द्वितीय पक्षका अवलम्बन करोगे तो सर्वथा ही असंगत है क्योंकि आत्मद्रव्यसे भिन्न जो आकाश, काल, धर्म, अधर्म तथा पुद्गल ये पाँच द्रव्य अनात्मस्वरूप हैं, इनके साथ तो ज्ञानका तादात्म्य असंभव ही है, अतएव अगत्या ज्ञान आत्मा ही है यही तो आया। इसीसे श्रुतज्ञान भी आत्मा ही है—ऐसी वस्तुकी व्यवस्था होनेसे जो केवल आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है, यही तो निष्कर्षसे आया और ऐसा जो जानता है सो परमार्थ है। इस प्रकार ज्ञान और ज्ञाना इन दोनोंमें भेदका कथन करनेवाला जो व्यवहारनय है उसके द्वारा भी परमार्थमात्र आत्मा ही तो कहा गया, अतिरिक्त कुछ भी नहीं कहा गया। अथवा 'जो जीव श्रुतके द्वारा केवल शुद्ध आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है' इस पर-

मार्थका प्रतिपादन करना अशक्य है, इसीसे जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह व्यवहारसे श्रुतकेवली है, किन्तु यह व्यवहार परमार्थका प्रतिपादन करता है अतः इस ज्ञानसे आत्मा ही को तो प्रतिष्ठा हुई, अतएव इसको भी श्रुतकेवली कहना सर्वथा उपयुक्त है।

परमार्थसे तत्त्व अनिर्वचनीय है क्योंकि ऐसी व्यवस्था है कि जो द्रव्य, गुण व पर्याय हैं वे सब अपने-अपने रूपमें अनादिकालसे प्रवाहरूपसे चले आ रहे हैं। अन्य द्रव्यका अन्य द्रव्यमें, अन्य गुणका अन्य गुणमें तथा अन्य पर्यायका अन्य पर्यायमें सक्रमण नहीं होता। जब यह बात है तब ज्ञानात्मक आत्मद्रव्य कालान्तरमें अनात्मद्रव्य नहीं हो सकता। आत्माका ज्ञानगुण आत्मामें ही तादात्म्य सम्बन्धसे रहता है, अन्य द्रव्य और अन्य गुणमें कभी भी सक्रान्त नहीं हो सकता। केवल यह व्यवहार है कि आत्मा परको जानता है। वास्तवमें जब यह नियम है कि ज्ञान ज्ञेयमें नहीं जाता और ज्ञेय ज्ञानमें नहीं जाता, तब परको जाननेवाला ज्ञान है इसका यह अर्थ है कि जिस तरह जिस समय दर्पणके सम्मुख जो पदार्थ रहता है उस समय दर्पण उस पदार्थके निमित्तसे अपनी स्वच्छतामें तदाकार परिणमता है, इसीसे लोग कहते हैं कि दर्पणमें घटपटादिक प्रतिबिम्बित हो रहे हैं, तत्त्व-दृष्टिसे दर्पणमें दर्पणका ही परिणमन दृष्ट होता है। इसी तरह आत्मा परपदार्थोंको जानता है, यह व्यवहार होता है। परन्तु परमार्थसे आत्मा आत्मपरिणाम ही को जानता है। अतः आचार्य महाराजने जा यह कहा है कि जो श्रुतके द्वारा अपनी आत्माको जानता है वह परमार्थसे श्रुतकेवली है सो मनन करने योग्य तत्त्व है। इसका यथार्थ जाननेसे हम अनादि-विभ्रमसे अपनी रक्षा करनेमें समर्थ हो सकते हैं ॥९-१०॥

आगे कोई प्रश्न करता है कि व्यवहारनयका आश्रय क्यों नहीं करना चाहिए? इसीका निम्न गाथा द्वारा उत्तर देते हैं—

ववहारोऽभूयत्यो भूयत्यो देसिदो दु सुद्वणओ ।

भूयत्यमस्सिदां खलु सम्माइड्ढी हवइ जीवो ॥११॥

अर्थ—ऋषीश्वरो ने व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है और शुद्धनयको भूतार्थ। जो जीव भूतार्थको आश्रित करता है वह सम्यग्दृष्टि होता है।

विशेषार्थ—सम्पूर्ण ही व्यवहारनय अभूत अर्थको प्रकाशित करता है यही बात दृष्टान्त द्वारा दिखाई जाती है। जैसे मेघोंसे बरसनेवाला जल अद्यपि निर्मल रहता है परन्तु भूमिमें पड़ते ही धूल आदि विजातीय पदार्थोंके सम्बन्धसे उसकी स्वाभाविक निर्मलता तिरोहित हो जाती है। उस कर्म मिश्रित जलको पीनेवाले जो पुरुष हैं उन्हें कर्म और जलका भेदज्ञान नहीं है। भेदज्ञानके अभावसे उस जलकी निर्मलताका उन्हें अनुभव नहीं होता, वे मिश्रित जलको ही जल समझते हैं परन्तु जिन पुरुषोंने मिश्रजलमें कतकफलको घिस कर ढाल दिया है तथा अपने पुरुषकार अर्थात् पुरुषार्थसे उसकी स्वच्छताको प्रकट

कर लिया है वे वास्तविक जलका पान करते हैं और विवेकी कहलाते हैं। इसी तरह प्रबल कर्मके विपाक द्वारा आत्माका जो सहज ज्ञायकभाव है वह तिरोहित हो जाता है उस समय जो जीव आत्मा और कर्मके भेदज्ञान करनेमें असमर्थ रहता है वह व्यवहारमें ही मोहित नाना प्रकारकी इष्टानिष्ट परिणतिका अनुभवन करता है, यदि मन्दकषायका उदय हुआ तो शुभ परिणामोका अनुभव करता है और तीव्र कषायका उदय हुआ तो अशुभ परिणामोका अनुभवन करता है। परन्तु जो भूतार्थको देखनेवाले है वे अपने प्रोढ़ विवेकसे शुद्धनयके द्वारा आत्मा और कर्मोंको पृथक्-पृथक् करते हुए अपने पुरुषकार अर्थात् पुरुषार्थक द्वारा सहज ज्ञायकभावको प्रकटकर उसीका अनुभव करते हैं। इसीसे जो भूतार्थका आश्रय करनेवाले हैं वे ही सम्यग्दृष्टि होते हैं और जो इनसे भिन्न है अर्थात् मात्र अभूतार्थका आश्रय करते हैं वे मिथ्यादृष्टि कहलाते हैं। अतः कतकफलमम होनेसे शुद्धनयका आश्रय करना उपयुक्त है और असत् अर्थको कहनेवाला जो व्यवहारनय है वह आश्रय करने योग्य नहीं है।

यह आत्मा अनादिकालसे व्यवहारमें लीन हो रहा है और इसीसे अपना भला-बुरा सुख-दुःख आदि जो कुछ है उसे परपदार्थोंसे ही मानता है। यदि किन्हीं बाह्यपदार्थोंसे दुःख हुआ तो उन्हें अनिष्ट मान उनसे दूर भागनेकी चेष्टा करता है, और वे ही पदार्थ यदि सुखमें निमित्त पड़ गये तब उनसे चिपटनेकी चेष्टा करता है। यहाँ पर तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो सभी मिथ्या विचार प्रतीत होते हैं क्योंकि जगत्में न ता कोई पदार्थ दुःखदायी है और न सुखदायी है, हमारी अज्ञानता ही उन्हें सुखकर और दुःखकर कल्पना करा रही है। जिस कालमें वे पदार्थ हमारी इच्छा या रुचिके अनुकूल होते हैं उस कालमें हम उनका सग चाहते हैं। मोहके कारण नाना प्रकारके अनर्थोंसे भी उनका रक्षा करते हैं। यहाँ तक देखा गया है कि अपने बच्चेके लिए दयालु-से-दयालु भी मनुष्य गायका दूध, उसके पाते हुए बालकसे छीनकर पात्रमें दुह लेते हैं। यह कथा तो छोड़ो, जो वस्तु हमें इष्ट है उसे स्वयं खाते हुए त्यागकर बालकके अर्थ रख लेते हैं। लोकमें यहाँ तक देखा गया है कि मृगी स्वकीय बालककी रक्षाके अर्थ सिंहनीके सम्मुख चली जाती है। इस प्रकार यह जीव अनादि कालसे इन परपदार्थोंमें मोहित हो रहा है। उसे सत्यभूत अर्थका बोध करानेके लिए शुद्धनयका उपदेश है—भाई ! तुम्हारा आत्माकी परिणति ज्ञायकभावसे भरी हुई है, ज्ञायका उसमें अश भी नहीं जाता, यह जो परके साथ ज्ञेयज्ञायकसम्बन्ध है उसीमें तुम्हें भ्रमसे विपरीत भान होता है। वास्तवमें तो तुम्हारा निजस्वरूप शुद्ध-बुद्ध है, तुम ज्ञानघनके पिण्ड हो, यह सब परपदार्थ तुमसे भिन्न है, इनके साथ तुम्हारा केवल ज्ञेयज्ञायकसम्बन्ध है, इससे अधिक जो तुम्हारी कल्पना है वह संसारकी जननी है। अतः यदि कल्याणक अभिलाषी हो तो इस क्लेशकारिणी कल्पनाके जालमें मत आओ और जो स्वकीय ज्ञायकभाव है उसकी भावना करो, यही भावना संसारसमुद्रसे संवरणके लिये नौकाका काम देगी।

तब क्या व्यवहारको सर्वथा त्याग देना चाहिए ? नहीं, यह हमारा तात्पर्य नहीं, जबतक यथार्थका लाभ न हो तबतक यह भी प्रयोजनवान् है—किन्हीं जीवोंके किसी कालमें यह व्यवहारनय भी प्रयोजनवान् है ॥११॥

आगे पात्रभेदसे निश्चय और व्यवहार दोनों नयोको उपयोगिता दिखाते हैं—

सुद्धो सुद्धादेसो नायव्यो परमभावदरिशीहि ।

ववहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे डिदा भावे ॥१२॥

अर्थ—जो परमभावको देखनेवाले हैं उनके द्वारा तो शुद्ध तत्त्वका कथन करनेवाला शुद्ध नय जाननेके योग्य है और जो अपरमभावमें स्थित हैं उनके लिये व्यवहारनयका उपदेश कार्यकारी है ।

विशेषार्थ—जैसे लोकमें देखा जाता है कि जिन्होंने सुवर्णको शुद्ध करने-करते अन्तके पाकसे शुद्ध सुवर्णकी प्राप्ति कर ली है उन जीवोंको प्रथमादि पाकसे कोई प्रयोजन नहीं है क्योंकि सुवर्णको शुद्ध करनेके लिए सोलह बार ताव देनेकी आवश्यकता होती है, जिन्होंने सोलह ही ताव देकर शुद्ध सुवर्णकी प्राप्ति कर ली उन जीवोंको एकसे लेकर सोलह तक किसी भी तावकी आवश्यकता नहीं रहती । इसी तरह जो जीव अन्तिम तावसे उतरे हुए शुद्ध सुवर्णके समान परमभाव—उत्कृष्ट आत्मस्वभावका अनुभव करते हैं उन जीवोंके प्रथम, द्वितीय आदि अनेक तावोंकी परम्परासे पच्यमान सुवर्णके समान अपरमभाव अनुत्कृष्ट मध्यमादि आत्मस्वभावके अनुभवकी शून्यता रहती है । अतः शुद्धद्रव्यका ही प्ररूपक होनेसे, जिसने कभी स्खलित नहीं होनेवाले एक आत्मस्वभावको ही समुदायित—प्रकाशित किया है, ऐसा शुद्धनय ही उनके लिये प्रयोजनवान है किन्तु जिम तरह जो जीव अभी प्रथम, द्वितीयादि पाकसे सुवर्णकी जघन्य, मध्यमादि अवस्थाओंको ही प्राप्त हो रहे हैं उन जीवोंको जबतक शुद्ध सुवर्णका लाभ न हो तबतक अपने योग्य ताव (ओँच) देनेकी आवश्यकता है क्योंकि उन्हें अभी पर्यन्तपाकसे निष्पन्न शुद्ध सुवर्णका लाभ नहीं हुआ है । इसी तरह जिन जीवोंको जबतक अन्तिम तावसे उतरे हुए शुद्ध सुवर्णके समान आत्माके परमभावका अनुभव नहीं हुआ है अर्थात् शुद्ध आत्माका लाभ नहीं हुआ है तबतक विचित्रवर्णमालिकाके तुल्य होनेसे अनेक अवस्थाओंका कथन करनेवाला व्यवहारनय उनके लिये प्रयोजनवान है, क्योंकि तीर्थ और तीर्थफलकी प्रवृत्ति इसी प्रकार होती है । जैसा कि कहा गया है—

जह जिममअ पवज्जह तो मा ववहार-णिच्छए सुयह ।

एकेण विणा छिज्जह तिथ अण्णेण उण तच्च ॥

अर्थ—यदि जिनेन्द्र भगवान् के मतकी प्रवृत्ति चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय—दोनोंही नयोंको मत त्यागो, क्योंकि यदि व्यवहार नयको त्याग दोगे तो तीर्थकी प्रवृत्तिका लोप हो जावेगा अर्थात् धर्मका उपदेश ही नहीं हो सकेगा । फलतः धर्मतीर्थका लोप हो जावेगा । और यदि निश्चयनयको त्याग दोगे तो तत्त्वके स्वरूपका ही लोप हो जावेगा, क्योंकि तत्त्वको कहनेवाला तो वही है । इसी अर्थको श्रीअमृतचन्द्र स्वामीने बहुत ही सुन्दर पद्योंमें कहा है—

भालिनीछन्व

उभयनयविरोधर्षमिति स्यात्पदाङ्गे

जिनवचसि रमन्ते ये स्वयं वास्तमोहा ।

सपदि समयसार ते पर ज्योतिरुज्जै-

रत्नचमनयपक्षाक्षुण्णमीक्षन्त एव ॥ ४ ॥

अर्थ—निश्चय और व्यवहारनयोंके विषयमे परस्पर विरोध है क्योंकि निश्चयनय अभेदको विषय करता है और व्यवहारनय भेदको ग्रहण करता है, किन्तु इस विरोधका परिहार करनेवाला स्यात्पदसे अङ्कित श्रीजिनप्रभुका वचन है। उस वचनमे, जिन्होंने स्वयं मोहका वमन कर दिया है वे ही रमण करते हैं और वे ही पुरुष शीघ्र ही उस समय-सारका अवलोकन करते हैं जो कि अतिशयसे परम ज्योतिस्वरूप है, नवीन नदी अर्थात् द्रव्यदृष्टिसे नित्य है, [केवल कर्मके सम्बन्धसे तिराहित था, भेदज्ञानके बलसे जब मोहादि सम्बन्ध दूर हो गया तब पर्यायरूपसे व्यक्त हो गया] और अनय पक्ष—एकान्त पक्षसे जिसका खण्डन नहीं हो सकता।

मालिनीछन्द

व्यवहारनय स्याद्यद्यपि प्राक्पदव्या-

मिह निहितपदानां हन्त [दत्त] हस्तावलम्ब ।

तदपि परममर्थं विचचमत्कारमात्र

परविहितमन्त पश्यता नैष किञ्चि ॥ ५ ॥

अर्थ—यद्यपि पहली अवस्थामे जिन जीवोंने अपना पद रखा है उनके लिये व्यवहार-नयका सखेद हस्तावलम्बन लेना पड़ता है तथापि परसे भिन्न चैतन्यचमत्कारमात्र परम अर्थका जो अन्तरङ्गमे अवलोकन करते हैं अर्थात् ऐसे विचचमत्कारमात्र परम तत्त्वकी जो श्रद्धा करते हैं—उसमे लीन होकर चारित्र्यभावका लाभ करते हैं उन जीवोंके लिये यह व्यवहारनय कुछ नहीं है अर्थात् निष्प्रयोजन है। जैसे कोई मनुष्य किसी कार्यकी सिद्धिके लिये उसके अनुरूप कारणकूट—सामग्रीका एकत्र करता था, पर कार्य सम्पन्न होनेके अनन्तर उस कारणकूट—सामग्रीकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। अथवा तबतक मनुष्य नौकाको नहीं छोड़ता जबतक तीरको प्राप्त नहीं हो जाता, तीरको प्राप्त हो जाने पर नौकाकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। इसी तरह शुद्धस्वरूपके श्रद्धान, ज्ञान तथा चारित्र्यके प्राप्त होनेपर उसके लिये अशुद्ध (व्यवहार) नयकी आवश्यकता नहीं रह जाती।

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो व्याप्त्युपदस्यात्मन

पूर्णज्ञानधनस्य दर्शनमिह द्रव्यान्तरेभ्य पृथक् ।

सम्बन्धदर्शनमेतदेव नियमादात्मा च तत्त्वानय

तन्मुक्त्वा नवतत्त्वसन्ततिमिमांसात्माऽयमेकोऽस्तु न ॥ ६ ॥

अर्थ—शुद्धनयको दृष्टिसे आत्मा अपने एकपनमें नियत है, स्वकीय गुणपर्यायोंमे व्याप्त होकर रहता है तथा पूर्णज्ञानका पिण्ड है ऐसे आत्माका आत्मातिरिक्त द्रव्योंसे जो भिन्न

अवलोकन है अर्थात् संसारके समस्त द्रव्योंसे उसका पृथक् अनुभवन है इसीका नाम सम्यग्दर्शन है, इसीके होते ही आत्माका जो ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान कहलाता है। वास्तवमें ज्ञानमे जो मिथ्यापन है वह स्वतः नहीं किन्तु जबतक आत्मामे परसे भिन्न अपनी यथार्थ—प्रतीति नहीं होती तबतक यथार्थ ज्ञान भी नहीं होता। जैसे कामला रोगसे पीड़ित मनुष्य शङ्खको नहीं जानता, सो नहीं है किन्तु कामला रोगसे उसमे पीतत्वका भान करता है, रोगा-पहरणके अनन्तर ही उसे श्वेत शङ्खका भान होने लगता है। इसी प्रकार मिथ्यात्वके उदयमें यह जीव शरीरका आत्मा मानता है, मिथ्यात्वके जानेके बाद आत्माको आत्मा और परको पर जानता है। इस जाननेमे मुख्यतः मिथ्याभावके जानेकी ही महिमा है। अतः आचार्य महाराजका कहना है कि जो शुद्धनयके बलसे परसे भिन्न केवल शुद्धचिद्रूप आत्माको देखते हैं उन्हींके सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होती है। और यह जो सम्यग्दर्शन है सो आत्मा तावन्मात्र है—सम्यग्दर्शनके प्रमाण है क्योंकि गुण और गुणीमें प्रदेशभेद नहीं है। इसीसे आचार्य महाराजने कहा है कि नवतत्त्वकी सन्ततिको छोड़कर हमारे केवल एक आत्मा ही हो अर्थात् परसे भिन्न शुद्ध आत्माकी प्राप्ति हो।

उपर्युक्त कथनका यह तात्पर्य है कि व्यवहारनय आत्माको नानारूपसे व्यवहारमें लाता है। जैसे एक ही पुरुष स्वीय पिताकी अपेक्षा पुत्रशब्दसे व्यवहृत होता है तथा स्वकीय पुत्रकी अपेक्षा पिताशब्दसे कहा जाता है। अपने गुरुकी अपेक्षा शिष्यशब्दसे प्रतिबोधित होता है तथा निज शिष्यकी अपेक्षा वही गुरुशब्दसे पुकारा जाता है। मातुलकी अपेक्षा भानजा और भानजाकी अपेक्षा मातुलशब्दसे बोधित होता है इत्यादि नाना सम्बन्धोंके होने पर भी परमार्थसे पुरुष नाना नहीं है। इसी प्रकार एक ही आत्मा व्यवहारनयसे अनेक पर्यायोंका आलम्बन लेनेके कारण नाना होकर भी द्रव्यदृष्टिसे नाना नहीं है। निश्चय और व्यवहार दोनों ही नय अपने-अपने विषयमे प्रमाण है क्योंकि श्रुतज्ञानके अंश है। जैसे अशुद्धनयकी दृष्टिमे आत्मा नाना और शुद्धनयकी दृष्टिमे एक तथा प्रमाणदृष्टिमें एकानेक है। वस्तुतः जो है सो है क्योंकि वस्तु अनिर्वचनीय है।

केवल एक अंशका श्रद्धान सम्यग्दर्शन नहीं है क्योंकि वह तो वस्तुका एकदेश है। जैसे एक रुपयेमे चौसठ पैसे होते हैं, अब उसमे पाव आनाका विचार कीजिये। क्या वह रुपया है ? नहीं, यदि पाव आनामे रुपयेका व्यवहार किया जावे तो एक रुपयेके स्थानमें चौसठ रुपयोका व्यवहार होने लगेगा जो कि सर्वथा असंगत है और यदि पाव आना रुपया नहीं है तो इसी तरह दूसरा पाव आना तथा तीसरा पाव आना आदि सभी रुपया नहीं है तब रुपयाके व्यवहारका अपलाप ही हो जावेगा, अतः पाव आना न तो रुपया है और न रुपयासे भिन्न है, किन्तु एक रुपयेका $\frac{1}{48}$ अंश है। इसी तरह वस्तु, द्रव्यके भेदाभेद की अपेक्षा दो अंश रूप है, उन दोनों अंशोंकी श्रद्धा ही सम्यग्दर्शन है। यहाँ पर केवल शुद्धनयकी मुख्यतासे कथन है, इसीसे उसके द्वारा जानी हुई शुद्ध आत्माकी श्रद्धाको सम्यग्दर्शन कहा है। शुद्धनयसे सम्यग्दर्शनका स्वरूप कहनेका प्रयोजन यह है कि शुद्धनयके द्वारा

प्रतिपाद्य जो आत्माकी शुद्ध अवस्था है वह उपादेय है और व्यवहारनयके द्वारा प्रतिपाद्य जो अशुद्ध अवस्था है वह हेय है। आत्मद्रव्य शुद्धाशुद्ध अवस्थाओंका पिण्ड है अतः उन सब अवस्थाओंको लक्ष्यमें रखने पर आत्मद्रव्यकी पूर्णता है। आत्मा सर्वथा शुद्ध ही है अथवा सर्वथा अशुद्ध ही है ऐसी श्रद्धा एक अशकी श्रद्धा है। अथवा सम्यग्दर्शन तो निर्विकल्प गुण है। उसके होते ही आत्माका जो ज्ञान है वह यथार्थ हो जाता है और उसीको उपचारसे सम्यग्दर्शन कहते हैं। यही कहा है—

मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्तिर्ज्ञानस्येष्ट हि दर्शनम् ।

ज्ञानस्य चार्थविज्ञप्तिश्चर्यात्वं कर्महन्तृता ॥

अर्थ—जब आत्माका विपरीत अभिप्राय चला जाता है तब उसके ज्ञानको दर्शन कहते हैं और अर्थकी विज्ञप्तिको ज्ञान कहते हैं तथा कर्मके नाश करनेका शक्तिका नाम ही चारित्र है।

अतः शुद्धनवायत्त प्रत्यग्योतिश्चकास्ति तन् ।

नवतत्त्वगतत्वेऽपि यदेकत्वं न मुच्यते ॥ ७ ॥

अर्थ—अतः शुद्धनयके द्वारा परपदार्थसे भिन्न और अपने स्वरूपसे अभिन्न आत्मज्योति का विकास होता है। वह आत्मज्योति यद्यपि नवतत्त्वके साथ मिल रही है तथापि अपना जो एकत्वपना है उसे नहीं त्यागती है।

आत्मा परपदार्थके सम्बन्धसे नवतत्त्वोंमें सम्बद्ध होनेके कारण यद्यपि नाना प्रकार दीखता है तथापि जब इसका पृथक् विचार किया जाता है तब अपने चैतन्यचमत्कारलक्षणके कारण यह भिन्न ही है। जैसे नट नानाप्रकारके स्वांग रखकर भी अपने मनुष्यपनसे एक ही है ॥ १२ ॥

आगे भूतार्थनयसे जीवाजीवादि पदार्थोंका जानना सम्यग्दर्शन है यह कहते हैं—

भूयत्थेणाभिगदा जीवाजीवा य पुण्य-पाव च ।

आसय-संवर-णिज्जर-बधो मोक्खो य सम्मत्तं ॥ १३ ॥

अर्थ—भूतार्थनयके द्वारा जाने हुए जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष ये सम्यक्त्व हैं अर्थात् इन नौ तत्त्वोंकी यथार्थ प्रतीति जिस गुणके विकास होने पर होती है उसीका नाम सम्यक्त्व है।

विशेषार्थ—जबतक आत्मामें सम्यग्दर्शनगुणका विकास नहीं होता तबतक यह आत्मा मिथ्यादृष्टि और अज्ञानी रहता है और इसी कारण परपदार्थोंमें अपना संकल्प करता रहता है। यद्यपि ज्ञानादि गुणोंके कारण आत्मा परपदार्थोंसे भिन्न है, कोई भी पदार्थ अपने स्वरूपको छोड़कर अन्यरूप नहीं होता, परन्तु क्या करे? मतबालेकी तरह भ्रान्त होनेसे मनमें जो कल्पना उठ गई उसीका उपयोग करने लगता है। कभी सत्य कल्पना भी उठती

है परन्तु उसका गाढ़ श्रद्धान नहीं होता। मिथ्यावृष्टि जीव नाना प्रकारके संकल्पों द्वारा अपनेको नाना मानता है परन्तु जिसके सम्यग्दर्शनका विकास हो जाता है उसका ज्ञान आत्म-वादि पदार्थोंको यथार्थ जानने लगता है। यही कारण है कि वह इन नव तत्त्वोंमें, जो संसार के कारण हैं, वे चाहे शुभ हों, चाहे अशुभ हों, उन्हें हेय समझता है और जो संसार-बन्धनका छेदन करने वाले हैं उनमें उपादेय बुद्धि कर अपनी प्रवृत्ति करता है। इसीसे स्वामीने लिखा है कि ये जो जीवादिक नौ तत्त्व हैं वे भूतार्थ नयके द्वारा जाने आनेपर सम्यग्दर्शनको उत्पन्न कराते हैं।

ये जो नव तत्त्व हैं वे अभूतार्थ नयसे कहे गये हैं क्योंकि आत्मा तो वास्तवमें एक है, अखण्ड है, अविनाशी है और यह जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आत्मत्व, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्षरूप जो नव तत्त्व हैं वे भेददृष्टिसे कहे गये हैं। इनमें भूतार्थ नयसे देखा जावे तो जीव एक है, उसके एकपनको जानकर शुद्धनयके द्वारा निर्णीत आत्माकी जो अनुभूति है वही तो आत्मख्याति है। उसीके लिये यह नव तत्त्वोंका विस्तार अभूतार्थ नयसे निरूपित किया गया है।

उन नव तत्त्वोंमें विकार्य और विकारक पुण्य और पाप ये दोनों हैं अर्थात् पुण्य और पापरूप जो आत्माके परिणाम हैं वे स्वयं विकारयोग्य हैं और विकारके उत्पादक भी हैं। इसी तरह आस्त्राव्य और आस्त्रावक ये दोनों ही आस्त्रव है अर्थात् आस्त्रवभाव, आस्त्राव्य है और आगामी आस्त्रवका कारण भी है। इसी तरह संचार्य और सचारक ये दोनों संवर हैं अर्थात् संवरभाव, स्वयं निरोधरूप है और आगामी कर्मोंके निरोधका कारण भी है। इसी तरह निर्जय्य और निर्जरक ये दोनों भाव निर्जरा हैं अर्थात् निर्जरारूप जो भाव है वह स्वयं निर्जरणस्वरूप है और निर्जराका करने वाला भी है। इसी तरह बन्ध्य और बन्धक ये दोनों ही बन्ध हैं अर्थात् जो बन्धभाव है वह स्वयं बन्धने योग्य है और बन्धनका करने वाला भी है। इसी प्रकार मोच्य और मोचक ये दोनों ही मोक्ष हैं अर्थात् जो मोक्षभाव है वह मोक्ष होने योग्य और मोक्षका करनेवाला भी है।

एक ही पदार्थमें नवतत्त्व नहीं बन सकते। आत्मा अपने आप आस्त्रव, बन्ध, संवर, निर्जरा, मोक्ष, पुण्य और पापरूप परिणमनको प्राप्त नहीं हो सकता, अतः जीव और अजीव इन दोनोंके मिलनेसे इन आस्त्रवादि पदार्थोंका उत्पाद होता है ऐसा माना गया है। जीव नामक पदार्थमें अनेक शक्तियाँ हैं। उनमें एक विभावशक्ति भी है और योगशक्ति भी है। ये शक्तियाँ निमित्त पाकर जीवमें प्रवेश-चञ्चलता और कलुषताको उत्पन्न करती हैं। जिसके द्वारा आत्मामें आस्त्रव और बन्ध होता है। तथा जब तीव्र कषाय होती है तब पापके कारण अशुभ और जब मन्द कषाय होती है तब पुण्यके कारण शुभ परिणाम होते हैं जो कि आत्मामें पाप और पुण्यकी परिणति करते हैं। तथा जब आत्मा बन्ध-फलका अनुभवन करता है तब वह कर्म रस देकर खिर जाता है उसे निर्जरा कहते हैं। ऐसी निर्जरा सम्यग्दर्शनके पहले सब जीवोंके होती है परन्तु उसका मोक्षमार्गमें कोई उपयोग नहीं होता। जब आत्मामें परिणामोंकी निर्मलता होनेसे विपरीत अभिप्राय निकल जाता है और

सम्यग्दर्शनका लाभ हो जाता है तब संवरपूर्वक निर्जरा होने लगती है। और जब गुणस्थान-परिपाटीसे क्रम-क्रमसे परिणामोंकी निर्मलता बढ़ने लगती है तब उसी क्रमसे संवर बढ़ने लगता है। इस तरह ग्यारह, बारह और तेरहवें गुणस्थानमें केवल सातावेदनीयका आस्रव रह जाता है, शेष प्रकृतियोंका संवर हो जाता है और अन्तमें चतुर्दश गुणस्थानमें उसका भी संवर हो जाता है। अघातिया कर्मोंकी जो पचासी प्रकृतियाँ सत्तामें रह जाती हैं उनकी भी उपान्त्य और अन्त्य समयमें निर्जरा कर आत्मा मोक्षका लाभ करता है। इस तरह ये नव तत्त्व पदार्थद्वय—जीव-अजीवके सम्बन्धसे होते हैं। बाह्य दृष्टिसे जीव और पुद्गलकी जो अनादि कालसे बन्धपर्याय प्रवाहरूपसे चली आ रही है यदि उसकी अपेक्षासे विचार किया जावे तो एकपनसे अनुभूयमान होने वाले ये नव तत्त्व सत्यार्थ हैं और मिश्रिता-वस्थाको छोड़कर केवल जीवद्रव्यके स्वभावकी अपेक्षासे विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं। केवल न जीवद्रव्य नवरूप हो सकता है और न केवल अजीव (पुद्गल) द्रव्य ही नवरूप हो सकता है। जैसे नमक, मिर्च, खटाई, यदि इनको मिलाया जावे तो नमक-मिर्च, नमक-खटाई, मिर्च-खटाई और तीनोंको मिलाया जावे तो नमक-मिर्च-खटाई इस तरह अनेक स्वाद हो जाते हैं। यदि तीनोंको पृथक्-पृथक् रखा जावे तो मिश्रमें जो स्वाद आता है वह केवलमें नहीं आ सकता। इसी तरह जीवमें जो आस्रवादि होते हैं वह पुद्गलसम्बन्धसे ही हैं, केवल जीवसे तो एक ज्ञायकभाव ही है और अन्तमें पुद्गलका सम्बन्ध विच्छेद होने पर वही रह जाता है। अतएव केवल जीवके अनुभवमें ये नव तत्त्व अभूतार्थ हैं। इसलिये इन नव तत्त्वोंमें भूतार्थनयसे विचार किया जावे तो केवल एक जीव ही भूतार्थ है तथा अन्तर्दृष्टिसे ज्ञायकभाव जीव है। जीवके विकारका कारण अजीव है, जब ऐसी व्यवस्था है तब जीवके विकार पुण्य, पाप, आस्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्षरूप हैं और ये अजीवके विकारके कारण हैं। इसी तरह अजीवरूप भी पुण्य, पाप, आस्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष हैं और ये जीवके विकारके कारण हैं। ये जो नौ तत्त्व हैं इनका यदि जीवद्रव्यके स्वभावको छोड़कर स्वपरनिमित्तक एकद्रव्यपर्यायरूपसे अनुभव किया जावे तो ये भूतार्थ हैं और सकल कालमें अपने स्वभावसे स्थूलित न होने वाले जीवद्रव्यके स्वभावको लेकर विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं। इससे यह निष्कर्ष निकला कि इन नव तत्त्वोंमें भूतार्थनयके द्वारा एक जीव ही प्रद्योतमान है क्योंकि वह द्रव्य है। द्रव्य स्थास्तु (नित्य) है, पर्याय अस्थास्तु (अनित्य) है अतएव नश्वर है। इस प्रकार एकपन कर द्योतमान जीव शुद्धनयके द्वारा अनुभवका विषय होता है और जो यह अनुभूति है वही आत्मस्थायति है तथा आत्मस्थायति ही सम्यग्दर्शन है, इस रीति से यह समस्त कथन निर्वाण है। अमृतचन्द्रस्वामीने कहा है—

धिरमिति नवतरवच्छङ्गमुधीयमान

कनकमिव निमग्न वर्णमाकाकलापे ।

अथ सततविचिन्त दृश्यतामेकरूपं

प्रतिपदमिदमारमज्योतिरद्योतमानम् ॥ ८ ॥

अर्थ—चिरकालसे यह आत्मज्योति नवबत्त्वके अन्तस्तलमें लुप्त-सी हो रही है। जैसे वर्णमालाकलापमें अर्थात् मिश्रित अन्य द्रव्योंके वर्णसमूहमें सुवर्ण भग्न रहता है, किन्तु जैसे पाकादिक्रिया द्वारा शुद्ध सुवर्ण निकाला जाता है, ऐसे ही यह आत्मज्योति भी शुद्धनयके द्वारा बिकासमें लायी जाती है। अतएव हे भव्यात्माओ ! इसे निरन्तर अन्य द्रव्यों तथा उनके निमित्तसे होने वाले नैमित्तिक भावोंसे भिन्न एकरूप देखो। यह आत्मज्योति प्रत्येक पर्यायमें चिच्चमत्कारमात्रसे प्रकाशमान है।

इस संसारमें यावत् द्रव्य है वे सब अपने-अपने गुण-पर्यायों द्वारा ही परिणमन करते हैं। यदि कालकी विवक्षा की जावे तो सभी द्रव्योंके परिणमन नाना है। उनमें आकाश, काल, धर्म और अधर्म ये चार द्रव्य सदा एक (सदृशपरिणमन) रूप ही रहते हैं, किसी भी कालमें उनका विसदृश परिणमन नहीं होता, क्योंकि उन द्रव्योंमें विभावशक्तिका अभाव है। शेष जीव और पुद्गल द्रव्य परस्पर निमित्त पाकर नाना प्रकारके परिणमनके कर्ता होते हैं क्योंकि उनमें विसदृश परिणमन कराने वाली विभावशक्ति विद्यमान है। यही कारण है कि जीव और पुद्गलमें यह आत्मवादि परिणमन होता है।

अब यहाँ विचार करनेकी परमावश्यकता है। यह जो (दृश्यमान) परिणमन है वह सम्यग्दृष्टिके भी होता है और मिथ्यादृष्टिके भी होता है, किन्तु मिथ्यादृष्टि मात्र पर्यायमें अहंता—अहंभाव धारण कर ससारका पात्र होता है। सम्यग्दृष्टि भी यद्यपि पर्यायको अपनी जानता है परन्तु वह यह मानता है कि यह जो पर्याय निष्पन्न हुई है वह विजातीय द्रव्यके सम्बन्धसे हुई है अतएव स्वभावरूप और स्थिर नहीं है, कारणके अभावमें मिट जावेगी, आकुलताकी उत्पादक है तथा आत्मवादिकी जनक है। अतः वर्तमानमें उसे अपनी मान कर भी उसके पृथक् करनेकी चेष्टा करता है। यदि सर्वथा अपनी न समझे तो उसे पृथक् करनेका जो प्रयास है वह सब व्यर्थ हो जावे और इसी तरह रागादि विभाव या आत्मवादि सर्वथा आत्माके नहीं हैं ऐसा समझे तो रागानुत्पत्तिको संवर और बन्धफलानुभवको निर्जरा कहा है वह सब व्यर्थ हो जावे तथा मोक्षका जो लक्षण 'बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्यां कृतनकर्मविप्रमोक्षो मोक्षः' कहा गया है वह सब भी असंगत हो जावे। अत आत्माका जो एकपना कहा गया है वह शुद्धनयकी दृष्टिमें है, अशुद्धनय—पर्यायदृष्टिमें नहीं है। परन्तु जो जीव सर्वथा पर्यायमें ही अपना अस्तित्व मान रहे हैं और द्रव्यसे पराङ्मुख है उन्हें यथार्थ वस्तु अवगत करानेके लिये तथा पर्यायके कारण जो नानात्व बुद्धि हो रही है उसके निवारण के अर्थ आचार्यप्रभुका कहना है कि एकपनकर जाना हुआ जो शुद्धात्माका विषय है वह वस्तु, नानापर्यायोंमें रहता हुआ भी अपने एकत्वको नहीं छोड़ता। जैसे सुवर्णद्रव्य किट्ट-कालिकादि परद्रव्यके सम्बन्धसे अनेक अवस्थाओंको धारण करता हुआ भी द्रव्यदृष्टिसे स्वकीय सुवर्णताको नहीं त्यागता, इस तरह द्रव्यदृष्टिसे कोई हानि नहीं, परन्तु पर्यायदृष्टिसे हानि अवश्य हुई। उस सुवर्णको यदि वसन्तमालिनी बनाना चाहो तो वैद्य तत्काल कहेगा कि यह अशुद्ध सुवर्ण है, इसका उपयोग दवाईमें नहीं होता, क्योंकि इसकेवर्णदिगुण विकृत

हैं, गुणकारी नहीं हैं। इसी तरह जो आत्मा परपदार्थोंके सम्बन्धसे मोही हो रहा है उसके चारित्रादि गुण भी बिकारी हैं, अतः यह आत्मा अनन्त सुखका पात्र नहीं हो सकता। अनन्त सुख आत्माका एक अनुपम विकासरूप गुण है, इसीके लिये ही महापुरुषोंने प्रयास किया और इसके मोक्षा हुए तथा अब भी जो सम्यग्ज्ञानी पुरुषार्थ कर रहे हैं वे इसीके अर्थ कर रहे हैं, अतः इन परपदार्थोंके सम्बन्धसे होने वाली नानापनकी बुद्धिको त्यागकर आत्माके एकपनका अनुभव करो, जो संसार-दुःखसे छूटनेका मूल उपाय है।

इस प्रकार एकपनकर जानी हुई जो आत्मा है उसके जाननेके उपाय प्रमाण, नय और निक्षेप हैं। ये उपाय भी अभूतार्थ हैं। इनमें एक जीव ही भूतार्थ है। प्रमाण दो तरहका है—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष। जो प्रमाण परकी अपेक्षा न कर केवल आत्मद्रव्यके द्वारा ही उत्पन्न होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। वह प्रत्यक्ष सकल और विकलके भेदसे दो तरहका है। सकलप्रत्यक्ष केवल भगवान्‌के होता है, उसे केवलज्ञान कहते हैं। और विकल प्रत्यक्ष अवधिज्ञान तथा मनःपर्यय ज्ञानके भेदसे दो प्रकारका होता है। उनमें अवधिज्ञान असंयमी और संयमी दोनोंके होता है किन्तु मनःपर्ययज्ञान संयमीके ही होता है। इनमें अवधिज्ञान भी देशावधि, परमावधि और सर्वावधिके भेदसे तीन प्रकारका होता है। इनमें परमावधि, सर्वावधि और देशावधिका उत्कृष्ट भेद संयमीके ही होता है। अवधिज्ञान सामान्यरूपसे मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि दोनोंके ही होता है किन्तु मनःपर्ययज्ञान ऐसा नहीं है, वह तो संयमीके ही होता है।

परोक्ष ज्ञान मति और श्रुतके भेदसे दो प्रकारका है। इनमें मतिज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है। असंज्ञी जीवोंके इन्द्रियजन्य ही मतिज्ञान है परन्तु सज्ञी जीवोंके इन्द्रिय और मन दोनोंसे उत्पन्न होनेवाला मतिज्ञान है। सज्ञी जीवोंका श्रुतज्ञान भी मन तथा इन्द्रियोंसे उत्पन्न होता है और असंज्ञी जीवोंके इन्द्रियों द्वारा ही होता है। 'श्रुतमनिन्द्रियस्य' यह जो सूत्र है वह अक्षरात्म श्रुतज्ञानके अर्थ है। यह श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है। जहाँ श्रुतज्ञानसे श्रुतज्ञान हाता है वहाँ परम्परासे, विचार किया जावे तो, मतिपूर्वक ही श्रुतज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

यदि इन दोनों ज्ञानोंका प्रमाता, प्रमाण और प्रमेयकी विवक्षासे विचार किया जावे तो भूतार्थ हैं अर्थात् दोनों ही प्रमाण हैं और सम्पूर्ण भेद जिसमें गौणताको प्राप्त हो गये हैं ऐसे जीवके स्वभावको लेकर विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं।

नय दो प्रकारका है—एक द्रव्यार्थिक और दूसरा पर्ययार्थिक, क्योंकि इनका प्रतिपाद्य पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। इन दो अंशोंमें जो सामान्य अंशको कहनेवाला है वह द्रव्यार्थिकनय है और जो विशेष अंशको कहनेवाला है वह पर्ययार्थिकनय है। द्रव्यार्थिकनय सामान्यको विषय करनेवाला है, इसका यह तात्पर्य है कि इस नयका विषय सामान्य है, यह तात्पर्य नहीं कि विशेष कोई वस्तु ही नहीं है। हाँ, वह अवश्य है, पर यह नय उसे

विषय नहीं करता किन्तु उसकी अपेक्षा रखता है, इसीसे आचार्यने लिखा है—‘सापेक्षो हि सन्नयः’।

श्रीसमन्तभद्र स्वामीने भी देवागम स्तोत्रमें ऐसा ही कहा है—

मिथ्यासमूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्ततास्ति न ।

निरपेक्षा नवा मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥

अर्थ—निरपेक्ष अर्थात् एक-एक धर्मका कथन करनेवाले जो नय हैं वे सब मिथ्या हैं, उनका जो समूह है वह भी मिथ्या ही है और जो नय सापेक्षताको लेकर कथन करते हैं वे सम्यग् नय हैं और वही वस्तुभूत हैं तथा वही अर्थक्रिया करनेमें समर्थ हैं।

इन्हीं स्वामीने अरनाथ भगवान्की स्तुतिमें स्वयम्भूस्तोत्रमें भी कहा है—

सदेकनित्यवक्तव्यास्तद्विपक्षाश्च ये नवा ।

सर्वथेति प्रदुष्यन्ति पुष्यन्ति स्वादितीहिते ॥

अर्थ—पदार्थ सत् है, एक है, नित्य है, वक्तव्य है और इनसे विपरीत असत् है, अनेक है, अनित्य है, अवक्तव्य है। इस तरह जो नय सर्वथा—निरपेक्ष होकर कथन करते हैं वे दाषयुक्त हैं और जो ‘स्यात्’ शब्दके सहयोगसे कथ्यचित्—सापेक्षभावसे कथन करते हैं वे इष्टको पुष्ट करते हैं।

इस प्रकार द्रव्यार्थिकनय अपने विषय द्रव्यको कहता है। पर्यायार्थिकनयका विषय विशेष अर्थात् पर्याय है। यह नय द्रव्यको नहीं देखता, किन्तु उसकी अपेक्षा रखता है। इसीसे ‘स्यात्’ पदकी उसके साथ योजना की जाती है।

इन दोनों नयोंका जो परस्पर मैत्रीभाव है वह प्रमाण है। वस्तु न केवल द्रव्यस्वरूप है और न केवल पर्यायस्वरूप है किन्तु द्रव्यपर्यायस्वरूप है। अतएव श्रीकुन्दकुन्द महाराजने लिखा है—

पञ्जय-विजुद् दम्ब दम्ब-विजुषा न पञ्जया इति ।

दोषह अणणभूद् भाव समणा परुषिति ॥

अर्थ—अर्थात् पर्यायके बिना द्रव्यका कोई स्वत्व नहीं और द्रव्यके बिना पर्यायोंका अस्तित्व नहीं, किन्तु द्रव्य और पर्याय दोनोंके अस्तित्वको लेकर ही वस्तुका अस्तित्व है। वही वस्तुका यथार्थ अवलोकन है, इसीको प्रमाण कहते हैं। दोनों नय द्रव्य और पर्यायका क्रमसे अनुभव करते हुए प्रमाणभूत हैं—सत्यार्थ हैं और द्रव्य तथा पर्यायकी विवक्षासे रहित शुद्ध वस्तुमात्र जीवस्वभावकी अनुभूतिमें वे अभूतार्थ हैं।

जिस प्रकार वस्तुको जाननेके लिए प्रमाण और नय कारणरूप हैं उसी प्रकार निक्षेप भी कारणरूप है और वह नाम, स्थापना, द्रव्य तथा भावके भेदसे चार प्रकारका है। जिसमें

जो गुण तो नहीं हैं मात्र व्यवहारके लिए उन गुणोंकी अपेक्षा किये बिना उसका नाम रख दिया जाता है वह नामनिक्षेप है । जैसे किसीका नाम हाथीसिंह रख दिया । अन्य वस्तुमें अन्य वस्तुकी स्थापना करना स्थापनानिक्षेप है । जैसे 'यह वही आदिनाथ है' इस प्रकार प्रतिमामें आदिनाथ भगवान्की स्थापना करना । यह स्थापना तदाकार और अतदाकारके भेदसे दो प्रकारकी होती है । वर्तमान पर्यायसे अन्य अतीत और अनागत पर्यायमें वर्तमान पर्यायका कथन करना द्रव्यनिक्षेप है । जैसे राजपुत्र और राज्यभ्रष्टको राजा कहना । वस्तुकी वर्तमान पर्यायको भाव कहते हैं, अतः भाव अर्थात् वर्तमान पर्यायको वर्तमानरूपसे ही कहना भावनिक्षेप है । ये चारों ही निक्षेप अपने-अपने लक्षणोंकी विलक्षणतासे अनुभवमें आते हैं अतः भूतार्थ है—सत्यार्थ है और सब लक्षणोंको गौण कर केवल एक जीवस्वभावकी अनुभव दशामें अभूतार्थ है—असत्यार्थ है । इस प्रकार इन नव तत्त्वों तथा प्रमाण-नय-निक्षेपोंमें भूतार्थनयके द्वारा एक जीव ही प्रकाशमान है अर्थात् पदार्थान्तरका सम्बन्ध पाकर उसीकी नाना पर्याये दिख रही है । वास्तवमें तो वह एक अखण्ड अविनाशी चैतन्य पिण्ड है । श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कहते हैं—

मालिनीछन्द

उदयति न नयश्रीरस्तमेनि प्रमाण

कवचिदपि न च विप्रो याति निक्षेपचक्रम् ।

।कमपरमाभदभो ज्ञानि सर्वकवेऽस्म-

क्षुभभवसुपयाते भाति न द्वैतमेव ॥ ९ ॥

अर्थ—समस्त भावोंको नष्ट करनेवाले शुद्धनयके विषयभूत चैतन्यचमत्कारमात्र तेजः पुञ्जस्वरूप आत्माका अनुभव होनेपर नयोंकी लक्ष्मी उदयको प्राप्त नहीं होती, प्रमाण अस्त हो जाता है और निक्षेपोंका समूह कहाँ चला जाता है, यह हम नहीं जानते । और अधिक क्या कहें, द्वैत ही प्रतिभासित नहीं होता ।

मोहके उदयसे जो रागादिभाव होते हैं वही नाना प्रकारकी कल्पनाएँ कराके विविध पदार्थोंमें इष्टानिष्ट बुद्धि करारते हैं । जो मोह कल्पनाओंका कारण है उसके विलीन हो जाने पर उक्त कल्पनाएँ कहाँ हो सकती हैं ? आगे अमृतचन्द्र स्वामी शुद्धनयकी महिमाका गान करते हैं—

उपजातिछन्द

आत्मस्वभाव परभावभिन्न-

मापुर्णमाद्यन्तविमुक्तमेकम् ।

विलीनसंकरविकल्पजालं

प्रकाशयन् शुद्धनयोऽभ्युदेति ॥ १० ॥

अर्थ—परभावसे भिन्न, सब ओरसे पूर्ण, आदि-अन्तसे रहित, एक और जिसमें

औपाधिक संकल्प-विकल्पोंका समूह विलीन हो गया है ऐसे आत्मस्वभावको प्रकाशित करता हुआ शुद्धनय उदयको प्राप्त होता है।

भावार्थ—वास्तवमे शुद्धनयकी कोई अनिवर्चनीय ही महिमा है क्योंकि उसके होते ही पर और परके निमित्तसे जायमान रागादि विभावभावोंसे भिन्न आत्माका स्वभाव भासमान होने लगता है। वह आत्मस्वभाव क्षयोपशम अवस्थामें अपूर्ण रहता है, परन्तु सर्व-तत्त्वावभासी केवलज्ञानके होनेपर आसमन्तात् पूर्ण हो जाता है, किसीसे उत्पन्न नहीं होता और कभी नष्ट नहीं होता, इसलिये अनादि-अनन्त है, सामान्यदृष्टिसे रहित है और मोह तथा रागद्वेषसे उत्पन्न होनेवाले सकल्प-विकल्पोंके जालसे रहित है ॥१३॥

अब उस शुद्धनयका स्वरूप कहते हैं—

जो पस्सदि अप्पाणं अबद्ध-पुट्ट अणणयं गियदं ।

अविसेसमसजुत्त त सुद्धणय वियाणाहि ॥१४॥

अर्थ—जो नय आत्माको बन्ध और स्पर्शसे रहित, अन्यपनेसे रहित, चलाचलभावसे रहित, विशेषतासे रहित और संयुक्तपनसे रहित जानता है उसे शुद्ध नय जानो।

विशेषार्थ—जो नय निश्चयसे अबद्ध, अस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त आत्माका अनुभव करता है वही शुद्ध नय है। यहाँ पर वस्तुका विचार केवल द्रव्यस्वभाव-को लेकर किया जाता है, अतः उसके निरूपणमें परपदार्थके निमित्तसे जो भी अवस्था होती है वह सब अभूतार्थ कही जाती है। और यदि परपदार्थके सम्बन्धसे उन अवस्थाओंका विचार किया जावे तो वे सब अवस्थाएँ सत्यभूत होती हैं।

आत्माका जो स्वरूप ऊपर कहा गया है उसका अनुभव कैसे होता है? उसीको कहते हैं—ये जो बद्ध-स्पृष्ट आदि जीवकी अवस्थाएँ हैं वे अभूतार्थ हैं क्योंकि पर पदार्थके सम्बन्धसे जायमान है। जैसे जिस कालमें कमलिनीका पत्र जलमें निमग्न रहता है उस कालमें उसका विचार करिये। विचार करनेपर अवगत होता है कि सलिलका कमलिनी पत्रके साथ जो सम्बन्ध है वह सत्य है—भूतार्थ है क्योंकि कमलिनी-पत्रका जलके साथ संयोग हो ही रहा है। परन्तु जब केवल कमलिनीके पत्रका विचार किया जाता है तब अवगत होता है कि कमलिनीपत्रका स्वभाव सलिलके स्पर्शसे रहित है अतः वह जलसंयुक्तपना अभूतार्थ है। इसी प्रकार आत्माके साथ कर्मोंका सम्बन्ध अनादिकालसे चला आ रहा है। जब उसको लेकर विचार किया जाता है तब आत्मामें बद्ध-स्पृष्ट पर्यायें भूतार्थ ही हैं ऐसा अनुभव होता है और पुद्गल जिसका स्पर्श नहीं कर सकता ऐसे आत्म-स्वभावको लेकर जब विचार किया जाता है तब बद्ध-स्पृष्ट पर्यायें अभूतार्थ हैं ऐसा प्रतीत होता है।

इसी तरह जब श्रुतिकाका बट बनाते हैं तब उसकी पहले जलके द्वारा आर्द्रावस्था

की जाती है। बादमें स्थास, कोश, कुसूल और घटकी निष्पत्ति होती है। जब वह घट भग्न हो जाता है तब उसके टुकड़ोंको कपाल कहते हैं तथा जब और भी छोटे टुकड़े हो जाते हैं तब उन्हें कपालिका कहते हैं। इस तरह स्थास, कोश, कुसूल, घट, कपाल और कपालिका आदि अनेक पर्यायें मृत्तिकाकी होती हैं, वे सब पर्यायें परस्परमें भिन्न हैं और भिन्न-भिन्न कार्य भी उनके देखे जाते हैं, अतः उन सबमें जो अन्यपना है वह भूतार्थ है। परन्तु जब सब पर्यायों में एकरूपसे रहने वाले मृत्तिकास्वभावकी ओर दृष्टि देकर विचार किया जाता है। तब वह अन्यपना अभूतार्थ हो जाता है।

इसी तरह जीवकी नर-नारकादि पर्यायको लक्ष्य कर यदि विचार किया जावे तो नारकी अन्य है, मनुष्य पर्यायवाला जीव अन्य है, सुर अन्य है, पशु अन्य है। सबके निमित्तभूत कर्म अन्य-अन्य हैं तथा सब पर्यायोंमें अभेदरूपसे रहनेवाला जो जीवका स्वभाव है उसकी विवक्षासे विचार किया जावे तो वह अन्यपना अभूतार्थ है।

जैसे समुद्रमें जब समीरके संचरणका निमित्त मिलता है तब नाना तरङ्गोंकी माला उठती है और जब समीरके संचरणका निमित्त नहीं मिलता तब तरङ्गमाला नहीं उठती। इस रूपसे कभी तो समुद्र वृद्धिरूप हो जाता है और कभी हानिरूप हो जाता है अर्थात् उसकी नियतावस्था नहीं रहती। इस विवक्षाको लेकर समुद्रमें अनियतपना भूतार्थ है और नित्य व्यवस्थित रहनेवाले समुद्रस्वभावको लेकर विचार किया जावे तो वह अनियतपना अभूतार्थ है। एव आत्माकी वृद्धि-हानिरूप पर्यायको लेकर विचार किया जावे तो उसमें अनियतपन भूतार्थ है और यदि आत्मस्वभावको लेकर विचार किया जावे तब आत्मा तो सर्वदैव अखण्ड अविनाशी द्रव्यरूपसे विद्यमान है अतः उसमें यह अनियतपन अभूतार्थ है।

जैसे सुवर्णके स्निग्धपन, पीतपन तथा गुरुपन आदि गुणोंको लेकर जब विचार करते हैं तब उसमें जो विशेषपन है वह भूतार्थ है क्योंकि अन्य धातुओंकी अपेक्षा सुवर्णका स्निग्धपन, पीतपन तथा गुरुपन निराला ही है। परन्तु जिसमें समस्त विशेष अस्त हो गये ऐसे सामान्य सुवर्णस्वभावको लेकर जब अनुभव किया जाता है तब वह विशेषपना अभूतार्थ है। ऐसे ही आत्माके जो ज्ञानदर्शनादि गुण हैं उनकी विशेषतासे जब विचार किया जाता है तब आत्मामें अन्य द्रव्योंकी अपेक्षा विशेषता भूतार्थ है क्योंकि अन्य द्रव्यों में यह विशेषता नहीं पाई जाती। और जिसमें सम्पूर्ण विशेषताओंका अभाव हो गया है ऐसे आत्माके एकस्वभावको लेकर यदि विचार करते हैं तो यह विशेषता अभूतार्थ है।

जैसे जलमें अग्निका सम्बन्ध पाकर जब उष्णता हो जाती है तब यदि विचार किया जावे तो उसमें संयुक्तपन सत्यार्थ है और यदि जलके केवल शीतस्वभावको लेकर विचार किया जावे तो यह संयुक्तपन अभूतार्थ है क्योंकि जल स्वभावसे उष्ण नहीं है, अग्निके सम्बन्धसे ही उष्णताका लाभ करता है। इसी तरह आत्माका जब कर्मसहित पर्यायके सम्बन्धसे विचार करते हैं तब उसमें संयुक्तपन भूतार्थ ही है क्योंकि विजातीय द्रव्यके

सम्बन्धको पाकर ही आत्मा और कर्मोंका अनाविकालसे संयोग चला आ रहा है, इस स्थितिमें आत्मामें जो संयुक्तपन है वह भूतार्थ है। और जब एकान्तसे केवल स्वयंबोध-स्वरूप जीवके स्वभावको लेकर विचार किया जाता है तब वह संयुक्तपन अभूतार्थ है। इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी निम्न कलश द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

न हि विदधति बद्धस्पृष्टभावादयोऽमी

स्फुटमुपरि तरन्तोऽप्येत्य यत्र प्रतिष्ठाम् ।

अनुभवतु तमेव द्योतमान समन्ताद्-

जगदवगतमोहीभूय सम्यक्स्वभावम् ॥११॥

अर्थ—यह जगत् मोहरहित होकर अर्थात् मिथ्यात्वके आवरणको दूरकर सब आरसे प्रकाशमान उसी एक आत्मस्वभावका अनुभव करे, जिसमें ये बद्ध, स्पृष्ट आदि भाव स्पष्ट रूपसे ऊपर तैरते हुए भी प्रतिष्ठाको प्राप्त नहीं होते ।

भावार्थ—स्वामी कहते हैं कि ये जो बद्ध, स्पृष्ट आदि भाव हैं वे आत्मस्वरूपके साथ मिलकर एकमेक नहीं हो जाते, ऊपर-ऊपर ही तैरते हैं ऐसा सब ओर विकासरूप जो आत्म-स्वभाव है उसीका अनुभव करो । आत्म-स्वभाव जगत्के ऊपर ही रहता है, अनुभवमें भी यही आता है कि संसारमें जितने पदार्थ हैं वे सब अपनी-अपनी सत्ता लिये हुए अपने अखण्डरूपसे विराजमान हो रहे हैं । एक अंश भी अन्यका अन्यमें नहीं जाता । यदि एक पदार्थ अन्य रूप हो जावे तो संसारका ही अभाव हो जावे ।

इस आत्माका अनुभव कब और किस जीवको होता है, यह कलश द्वारा स्वामी दिखलाते हैं—

शाङ्खल्यिकीकृतछन्द

भूत मान्तभूतमेव रमसाच्चिर्मिथ बन्धं सुधी-

र्धन्त किल कोऽप्यहो कलयति व्याहृत्य मोहं हठात् ।

आत्मात्मानुभवैकगन्धमहिमा ध्यक्तोऽयमास्ते ध्रुव

नित्य कर्मकलङ्कपङ्कविकलो देव स्वयं शाश्वत ॥१२॥

अर्थ—यदि कोई भेदविज्ञानी सुबुद्धि पुरुष भूत, वर्तमान और भविष्यत् ऐसे कालत्रय सम्बन्धी बन्धको वेगसे भेदकर तथा बलपूर्वक मोहको विध्वस्त कर अन्तरङ्गमें अवलोकन करता है तो उसे दिखाई देता है—उसके अनुभवमें आता है कि यहाँ एक आत्मानुभवसे ही जिसकी महिमा जानी जा सकती है, जो अत्यन्त स्पष्ट है, निरन्तर कर्मकलङ्करूपी पङ्कसे रहित है तथा शाश्वत—अविनाशी है ऐसा आत्मदेव स्थायीरूपसे विराजमान हो रहा है ।

भाषार्थ—परमार्थसे आत्मतत्त्व तो आत्मतत्त्वमे ही है, परन्तु हम उसे समारके बाह्य पदार्थोंमें अवलोकन करते हैं। जैसे हृणिके अण्डकांशमे कस्तूरी है, पर वह संसारमे खोजता है, यही भूल है। इसी प्रकार आत्मा तां अपने आपमे ही है किन्तु हमारी प्रकृति तीर्थ, मन्दिर तथा पुराण आदिमे देखनेकी हो गई। जब तक बाह्य दृष्टिका त्यागकर आभ्यन्तर नहीं देखा जावेगा तब तक उसकी प्राप्ति दुर्लभ ही नहीं, असम्भव है।

आगे वही आत्मदेव उपासना करने योग्य है, यह कहते हैं—

वसन्ततिलकालम्ब

आत्मानुभूतिरिति शुद्धन्यात्मिका या

ज्ञानानुभूतिरियमेव किलेति बुद्ध्या ।

आत्मानमात्मनि निवेश्य मुनिष्कम्प-

मेकोऽस्ति नित्यमवबोधघन समन्तात् ॥१२॥

अर्थ—शुद्धनयके द्वारा जो आत्मानुभूति होती है वही ज्ञानानुभूति है, ऐसा जानकर आत्मामें ही आत्माको निश्चलभावसे स्थापित कर अवलोकन करना चाहिये। ऐसा करनेस सब ओरसे ज्ञानघन एक आत्मा ही निरन्तर अनुभवमे आता है।

भाषार्थ—अनादि कालसे आत्माका सम्बन्ध कर्मोंके साथ हो रहा है और इसीसे नर-नारकादि यावत् पर्याय हैं वे सब असमानजातीय दो द्रव्योंके सम्बन्धसे निष्पन्न हुई हैं, उनमें नाना प्रकारके बद्ध, स्पृष्टत्वादि भाव आत्माके होते हैं। एक द्रव्य स्वयं बन्धको प्राप्त नहीं होता, अतः उसमे बद्धत्व भाव मानना सर्वथा असंगत है। इसी प्रकार द्रव्यका जो नानारूप परिणमन दिखता है वह भी परके सम्बन्धसे है। जैसे केवल परमाणुमें नाना प्रकारके परिणमन नहीं हो सकते हैं और जब वही परमाणु स्फुरवरूप हो जाता है तब शब्द, बन्ध, सौश्रम्य, स्थूल्य आदि नाना भेदोंको प्राप्त हो जाता है, केवल परमाणुमे वे नहीं हैं। इसी तरह केवल आत्मामे नरनारकादि पर्याये नहीं बन सकती, किन्तु मोक्षादिकर्मोंके सम्बन्धसे उसी जीवकी अनेक पर्याये हो जाती हैं। केवल जीवम उन पर्यायोंका अस्तित्व नहीं है, परपदार्थोंके सम्बन्धसे ही इन नाना प्रकारके परिणमनोंका अस्तित्व है।

इन सब परिणमनोका मूल कारण अनादि कालसे आत्माका पर अर्थात् ज्ञानावरणादिकर्मोंसे सम्बन्ध है। उनका निमित्त पाकर आत्मामे रागादिक परिणाम होते हैं और रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कर्मणवर्गणाओका ज्ञानावरणादिरूप परिणमन हो जाता है तथा उनके सम्बन्धसे इस आत्माका नाना प्रकारके शरीरोंके द्वारा चतुर्गतिमे परिभ्रमण होता रहता है। जिन जीवोंको इस परिभ्रमणसे बचनेकी इच्छा है वे इन परपदार्थोंके सम्बन्धसे अपने आपको सुरक्षित रखे और स्वकीय आत्माके उस एकत्वका अनुभव करे जहाँ इन बद्ध-स्पृष्टत्व आदि भावोंका अवकाश नहीं। यही उपदेश अमृतचन्द्र स्वामीने उपर्युक्त कलशोंमे दिया है—हे जगत्के प्राणिगणों! आप लोग उस सम्यक् स्वभावका अनुभव

करो जहाँपर ये बद्ध-स्पृष्टत्व आदि भाव ऊपर-ऊपर ही भासमान हो रहे हैं किन्तु उसके अन्तरङ्गमे प्रतिष्ठा नहीं पाते हैं क्योंकि द्रव्यस्वभाव सर्वदा नित्य है, सब प्रवेशोंमे प्रकाशमान हो रहा है। आवश्यकता इसकी है कि हम मोहभावका त्यागकर उसकी ओर देखें। केवल बचनमात्रसे साध्यमिद्धि होना असंभव है। जो कोई सम्यग्ज्ञानी कालत्रय सम्बन्धी बन्धको भेदकर और बलपूर्वक मोहका घातकर अन्तरङ्गमें उस आत्माको देखता है अर्थात् निरन्तर अभ्यास करता है उसे आत्मानुभवसे गम्य महिमावाला, स्पष्ट, नित्य कर्म-फलङ्गसे निकल शाश्वत देवस्वरूप आत्माका अवलोकन होता है। द्रव्यवृष्टिसे देखा जावे तो आत्मा अपने स्वरूपसे अभिन्न और परभावसे भिन्न है परन्तु अनादिकालसे मोहादि-कर्मोंके साथ सम्बन्ध होनेसे नाना प्रकारकी योनियोंमें परिभ्रमण करता हुआ अनेक दुःखोंका पात्र होता है। सो यदि बलपूर्वक मोहका नाशकर अतीत, अनागत और वर्तमान कालीन बन्धका नाशकर अन्तरङ्गमें अभ्यास करे तो वहाँ आत्मारूपी देव स्वयं शाश्वत विद्यमान है ही। शुद्धनयका विषयभूत जो आत्माकी अनुभूति है, वही ज्ञानकी अनुभूति है, इस प्रकार निश्चयसे जानकर आत्मामे आत्माका निवेशकर सब ओरसे एक विज्ञानधन आत्मा है, ऐसा देखना चाहिये। परमार्थसे ससारमे जितने द्रव्य है वे सब अपने अस्तित्व गुणसे भिन्न-भिन्न है, किसी द्रव्यका किसी द्रव्यके साथ एकीभाव नहीं होता। विजातीय द्रव्योंकी कथा ही क्या कहना है जो सजातीय एकलक्षणवाले पुद्गल परमाणु है उनका स्निग्ध-रूक्ष-गुणोंके द्वारा बन्ध होकर भी तादात्म्य नहीं होता। वस्तुस्थिति ही ऐसी है, इस व्यवस्थाका कोई भी अपलाप नहीं कर सकता, क्योंकि यह अनादि अनन्त है ॥१४॥

आगे शुद्धनयके विषयभूत आत्माको जो जानता है वह समस्त जिनशासनको जानता है, यह कहते हैं—

जो पस्सदि अप्पाणं अबद्ध-पुट्ट अणणमविसेसं ।

अपदेससुत्तमज्झ पस्सदि जिणसासण सव्व ॥१५॥

अर्थ—जो जीव आत्माको अबद्ध-स्पृष्ट, अनन्य, अविशेष तथा उपलक्षणसे नियत और असंयुक्त देखता है वह द्रव्य-भावश्रुतरूप समस्त जिनागमके रहस्यको जानता है।

विशेषार्थ—जो अबद्ध-स्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त ऐसे पाँच भावरूप आत्माकी अनुभूति है वह सम्पूर्ण जिनशासनकी अनुभूति है, क्योंकि श्रुतज्ञान स्वयं आत्मा है। इससे यह निष्कर्ष निकला कि जो ज्ञानकी अनुभूति है वही आत्माकी अनुभूति है। वस्तुकी मर्यादा तो यह है फिर भी जो अज्ञानी है और परब्रह्मोंमें लुब्ध है वे सामान्यरूपसे प्रकट तथा विशेषरूपसे अप्रकट अनुभवमे आनेवाले ज्ञानके स्वादसे बञ्चित रहते हैं अर्थात् ऐसा ज्ञान उन्हें रुचिकर नहीं होता, यही दिखाते हैं—

१ अपदेशसूत्रमध्यम्—अपविश्यतेऽर्जो येन स भवत्यपदेश शब्दो द्रव्यश्रुतिमिति यावत् सूत्रं परिच्छित्तिरूप भावश्रुत ज्ञानसमय इति तेन शब्दसमयेन वाच्य ज्ञानसमयेन परिच्छेद्यमपदेशसूत्रमध्यं भण्यते इति। ता० वृ०।

जैसे नाना प्रकारके व्यञ्जनोंके साथ लवणका सम्बन्ध होनेसे लवणका सामान्य स्वाद तिरोहित हो जाता है। उस समय जो व्यञ्जनके लोभी पुरुष हैं वे शुद्ध लवणके स्वादसे वञ्चित रहते हैं, विशिष्ट स्वादका अनुभव करते हैं। कोई कहता सेब नमकीन है, कोई दाल-मोदको नमकीन कहता है। कहाँ तक कहा जावे, जिस-जिस वस्तुके साथ लवणका सम्बन्ध हुआ है उस-उस वस्तुको नमकीन कहते हैं, और शुद्ध लवणके स्वादसे वञ्चित रहते हैं। यद्यपि जो विशेष रूपसे लवणका स्वाद आ रहा है वह स्वाद सामान्यसे भिन्न नहीं है, किन्तु जो व्यञ्जनमें लुब्ध हैं वे इस सामान्य स्वादसे अपनेको वञ्चित रखते हैं। इसी पद्धतिसे विचित्र ज्ञेयोंके सम्बन्धसे सम्बन्धित जो ज्ञान है उसका घटपटमठादिके भेदसे अनेकाकार परिणमन हो रहा है। इस कालमें जो जीव ज्ञेयोंमें लुब्ध है उन्हें ज्ञेयमिश्रित ज्ञानका स्वाद नहीं आता, क्योंकि वे ज्ञेयोंमें लुब्ध है। यद्यपि जो विशेषरूपसे ज्ञानका अनुभव हो रहा है उसका सामान्य अनुभव हो रहा है, उसका सामान्य अनुभवसे वास्तविक भेद नहीं है। परन्तु जो ज्ञेयोंमें लुब्ध है उन्हें इसका प्रत्यय नहीं आता है।

वस्तुस्थिति तो ऐसी है कि जो व्यञ्जनमें लुब्ध नहीं है उन्हें जैसे अन्यके सयोगसे रहित सैन्धव (नमक) की खिल्लीका सब ओरसे एक लवणरसपन होनेसे केवल लवणरूपसे स्वाद आता है। अर्थात् लवणकी ककड़ीका किसी ओरसे स्वाद लीजिये, केवल खारेपनका ही स्वाद आता है क्योंकि उसमें द्रव्यान्तरका सम्बन्ध नहीं है। इसी तरह परद्रव्यके सगन्धसे रहित केवल आत्माका जो जीव अनुभव करनेवाले हैं उन्हें केवल एक आत्माका ही आस्वाद आता है क्योंकि उसमें सब ओर विज्ञानघन वही आत्मा है, परपदार्थका वहाँ अवकाश नहीं। है तो वस्तु ऐसी, परन्तु अज्ञानी मनुष्योंको उसकी स्वच्छतामें जाँ ज्ञेय आते हैं उनकी ही लुब्धता होनेसे ज्ञेयमिश्रित ज्ञानकी अनुभूति होती है। यद्यपि ऐसा होता नहीं, क्योंकि ऐसा नियम है कि न ज्ञान ज्ञेयोंमें जाता है और न ज्ञेय ज्ञानमें आता है। जब जाता नहीं तब स्वाद कैसा ? परन्तु बलिहारी अज्ञानकी, जो कल्पना न करे सो थोड़ी है। परपदार्थमें निजत्व कल्पना ही दुःखका मूल कारण है, इसीको पृथक् करनेके अर्थ यह सब तत्त्वज्ञान है, उसकी महिमा अपार है।

अब अमृतचन्द्र स्वामी कलश द्वारा भावना प्रकट करते हैं कि वह परम तेज हमारे प्रकट हो—

पृथ्वीछन्द

अखण्डतमनाकुल उबलदनन्तमन्तर्बहि-

मह परममस्तु न सहजमुदिलास सदा ।

विदुःखलननिर्भर सकलकालमात्मन्ते

यदेकरसमुत्कलसल्लवणखिल्यलीलायत्तम् ॥१४॥

अर्थ—जो अखण्डित है अर्थात् ज्ञेयोंके आकारसे खण्ड-खण्ड नहीं होता है, जिस प्रकार दर्पणमें नाना प्रकारके प्रतिबिम्ब पड़नेपर भी उसकी अखण्डता अशुण्ण रहती है। इसी

प्रकार समस्त पदार्थोंका ज्ञायक होनेपर भी जिसकी अखण्डता अक्षुण्ण रहती है, जो अनाकुल है अर्थात् मोहादि कर्मोंके विपाकसे जायमान रागादि प्रयुक्त नाना प्रकारकी आकुलतासे रहित है, जो अनन्त है अर्थात् परके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले क्षायोपशमिकज्ञानका अन्त हो जाता है, अथवा पहले परिमित पदार्थोंके अवबोधसे सान्त व्यपदेश पाता था, अब इन दोनों कारणोंका अभाव हो जानेसे जां अनन्त है, जो अन्तरङ्ग और बाह्यमें जावन्व्यमान है अर्थात् आभ्यन्तरमें आत्माको जानता है और बाह्यमें बाह्य पदार्थोंका प्रकाशक है, जो सहज है तथा सहज ही जिसका विलास है, जो चेतनाका छलकसे अतिशय भरा हुआ है, जो अतिशय सुशोभित है और लवणखिल्यकी लीलाका आचरण करता हुआ जां सदा एकरमका आलम्बन करता है अर्थात् सदा एक ज्ञायकभावसे भरा रहता है वह विज्ञानघन परमतेज हमारे हो।

आगे सिद्धिके अभिलाषी पुरुषोंको इसी आत्माकी उपासना करना चाहिये, यह कलश द्वारा कहते हैं—

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा सिद्धिमभीप्सुमि ।

साध्यसाधकभावेन द्विवैक समुपास्यताम् ॥१५॥

अर्थ—जो पुरुष सिद्धि—मोक्षके अभिलाषी हैं उन्हें इसी ज्ञानघन आत्माकी निरन्तर उपासना करना चाहिये। यह आत्मा यद्यपि साध्य और साधकके भेदसे दो प्रकारका है तथापि परमार्थसे एक है।

भावार्थ—आत्मा वास्तवमें तो द्रव्यवृष्टिसे एक है परन्तु कर्मजभावोंसे विशिष्ट जो आत्मा है वह ससारी है और कर्मजभावोंसे अतीत जो आत्मा है वह मुक्त है, ऐसा उसमें द्विविधपना है। जिन जीवोंको काललब्धि आदि निमित्त मिल जाते हैं वे सम्यग्दर्शनको प्राप्तकर साधनावस्थाको प्राप्त हो जाते हैं और वही साधनावस्था वृद्धिगत होते-होते एकदिन पूर्ण सामग्रीको पाकर अभीष्ट साध्यसिद्धिका लाभ करानेमें समर्थ हो जाते हैं ॥१५॥

आगे दर्शन, ज्ञान और चारित्र साधकभाव हैं, अतः साध्यकी सिद्धिके लिए इनकी उपासना करना चाहिये, यह कहते हैं—

दसण-णाण-चरित्ताणि सेविद्व्वाणि साहुणा णिच्च ।

ताणि पुण जाण तिण्णि वि अप्पाण चेव णिच्छयदो ॥१६॥

अर्थ—साधु पुरुषोंको निरन्तर दर्शन, ज्ञान और चारित्र सेवन करने योग्य हैं। निश्चयसे दर्शन, ज्ञान और चारित्र ये तीनों ही आत्मा हैं।

विशेषार्थ—जीवकी मुक्त अवस्था साध्य है और सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र उसके साधन हैं, अतः साधु पुरुषोंको इनकी निरन्तर उपासना करना चाहिये। तत्त्ववृष्टिसे ये तीनों आत्मा

ही हैं, आत्मासे भिन्न नहीं हैं, इसलिये अभेद दशमें आत्मा ही साध्य है और आत्मा ही साधन है। यही आचार्य श्रीनेमिचन्द्रने द्रव्यसंग्रहमें कहा है—

सम्यग्गुण-गुण चरणं मोक्षस्तस्य कारणं जाणे ।

व्यवहारा गिच्छद्यदो तत्तय-मद्भो गिभो अप्या ॥

अर्थ—व्यवहारसे सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों मोक्षमार्ग हैं और निश्चय से इन तीनसे तन्मय अपना आत्मा मोक्षमार्ग है, ऐसा जानो ।

केवल गुण-गुणीकी भेदविबुद्धासे आत्मा और ज्ञानादिगुणोमें भेदव्यवहार होता है। यदि गुण-गुणीकी भेदविबुद्धा न की जावे तो कोई भेद नहीं है। द्रव्य और गुणमें प्रदेश-भेद नहीं, किन्तु लक्षणादि भेद हैं। यही श्री समन्तभद्र स्वामीने देवागममें कहा है—

द्रव्य-पर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।

परिणामविशेषाच्च शक्तिमच्छक्तिभावतः ॥

सङ्गा-सक्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषतः ।

प्रयोजनादिभेदाच्च तन्मात्रात् न सर्वथा ॥

अर्थ—अर्थात् प्रदेशभेदाभाव होनेसे द्रव्य और पर्यायमें एकता है तथा परिणामविशेष, शक्तिमान् और शक्तिभाव, सङ्गाविशेष, सक्याविशेष, स्वलक्षणविशेष तथा प्रयोजनादिके भेदसे उनमें नानापन है, सर्वथा नानापन नहीं है ।

जिस भावसे आत्मा साध्य और साधनरूपसे विद्यमान है उसी भावके द्वारा नित्य ही उपासना करने योग्य हैं, ऐसा जब आपको निश्चय हो जाता है तब व्यवहारसे अन्य-को यह जीव प्रतिपादन करता है कि साधु पुरुषके द्वारा सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ही नित्य उपासना करने योग्य हैं। परमार्थसे ये तीनों ही आत्मा हैं अतः इनकी उपासनासे आत्माकी उपासना हो जाती है क्योंकि इनसे भिन्न आत्मा अन्य कोई वस्तु नहीं है। जैसे देवदत्त नामक किसी पुरुषका ज्ञान, श्रद्धान और चारित्र्य देवदत्तसे भिन्न नहीं हैं, देवदत्त ही हैं, क्योंकि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य स्वभाव है और देवदत्त स्वभाववान् हैं। तथा स्वभाव स्वभाववान् पदार्थसे पृथक् नहीं होता। जैसे अग्निका स्वभाव उष्ण है तो क्या वह उष्ण स्वभाव अग्निसे भिन्न है? नहीं है। इसी तरह देवदत्तका ज्ञान-श्रद्धान-चारित्र्यरूप जो स्वभाव है वह क्या देवदत्तसे भिन्न है? नहीं है। इसी प्रकार आत्माका जो ज्ञान श्रद्धान और चारित्र्य है, वह आत्मासे पृथक् नहीं है क्योंकि जो स्वभाव है वह स्वभाववान्का अतिक्रमण नहीं करता॥ सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों आत्माके स्वभाव हैं, अतः आत्माका अतिक्रमण कर अन्यत्र रहनेको असमर्थ हैं, अतएव ये आत्मा ही हैं, भिन्न वस्तु नहीं हैं। इससे यह स्वयमेव आ गया कि एक आत्मा ही उपासना करने योग्य है, यही भाव अमृतचन्द्र स्वामी कलशकाव्योंके द्वारा प्रकट करते हैं—

दर्शनज्ञानचारित्र्यैस्त्रित्वादेकवत् स्वयम् ।

मेवकोऽमेवकञ्चापि सममात्मा प्रमाणतः ॥११॥

अर्थ—गुण-गुणीकी भेदविषयसे दर्शन-ज्ञान-चारित्रगुणोंके द्वारा आत्मामें तीनपन है, परन्तु स्वयं द्रव्यदृष्टिसे एक है। इसीसे नयदृष्टिसे यदि विचार किया जावे तो आत्मा नाना भी है और एक भी है और प्रमाणदृष्टिसे विचार किया जावे तो एक ही कालमें एकानेक, मेचकामेचक आदि नाना विरुद्धशक्तियोंका पिण्ड है।

दर्शनज्ञानचारित्रैस्त्रिभिः परिणतत्वतः ।

एकोऽपि त्रिस्वभावत्वाद् व्यवहारेण मेचक ॥१७॥

अर्थ—आत्मा द्रव्यदृष्टिसे एक होता हुआ भी दर्शन, ज्ञान और चारित्र इन तीनरूप परिणमनके द्वारा व्यवहारसे नानारूपका अवलम्बन करता है। जैसे मनुष्य एक होकर भी बाल युवा, वृद्ध अवस्थाओंके भेदसे नाना व्यवहारको प्राप्त होता है। ऐसे ही आत्मा एक होकर भी दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी प्ररूपणासे नानापनके व्यवहारका भागी होता है।

परमार्थेन तु व्यक्तज्ञानृत्वज्योतिषैकः ।

सर्वभावान्तरर्षसिस्वभावत्वादमेचक ॥१८॥

अर्थ—परमार्थ दृष्टिसे विचार किया जावे तो व्यक्त ज्ञातापनरूप ज्योतिसे आत्मा एक ही है क्योंकि उसका ज्ञातृत्वस्वभाव अन्य सभी भावोंको ध्वस्त करनेवाला है अर्थात् ज्ञायकभावको छोड़कर अन्य भावोंको अपनेमें आश्रय नहीं देता। इस तरह आत्मा अमेचक—एकरूप है।

यहाँ अन्य भावोंको अपनेमें आश्रय नहीं देता, इसका यह तात्पर्य नहीं कि अस्तित्वादि जो भाव अन्य पदार्थोंमें है उन्हें भी आश्रय नहीं देता। यह नहीं है, क्योंकि सामान्य गुण तो सब पदार्थोंमें एकरूपसे रहते हैं, वे पदार्थोंको भिन्नताके नियामक नहीं हैं। जैसे अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्वादि। किन्तु जो असाधारण गुण है वही पदार्थोंकी भिन्नताके नियामक हैं। इसीसे आचार्योंका कहना है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत्स्वरूप होकर भी पदार्थान्तरकी अपेक्षासे असत्स्वरूप है अथवा अन्यापोहरूप है। इसीसे पदार्थ अमेचक भी है और मेचक भी है।

आत्मनश्चिन्तयैवालं मेचकामेचकत्वयोः ।

दर्शनज्ञानचारित्रै साध्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥१९॥

अर्थ—आत्मसम्बन्धी जो मेचक और अमेचककी चिन्ता है उसे छोड़ो। दर्शन-ज्ञान-चारित्रगुणोंके द्वारा ही आत्मारूप साध्यकी सिद्धि है और कोई भी उपायान्तर आत्माकी सिद्धिमें प्रयोजक नहीं है।

इसी सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रगुणकी जबतक मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्या-चारित्ररूप परिणति रहती है तबतक आत्मा इस संसारमें भ्रमण करता है और नाना प्रकारके दुःखोंका पात्र होता है। ऐसे दुःख, जिनका निरूपण करना अशक्य है। किन्तु विचारसे

प्रत्येकको उन दुःखोंकी अप्रशस्तताका ज्ञान हो सकता है। इन दुःखोंमें वचनेका उपाय आचार्योंने सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ही को बतलाया है और जितने भी व्यापार है वे इसी रत्नत्रयकी प्राप्तिके अर्थ हैं। यदि इस रत्नत्रयीका लाभ नहीं हुआ तो व्रत, तपश्चरण आदिका जितना प्रयास है सब जल विलोबनेके सदृश है। अतः जिन्हें इन ससार-सम्बन्धी यातनाओंसे भय है उन्हें सब प्रकारके पुरुषार्थसे इस रत्नत्रयी-कण्ठिकाको अपने हृदयका द्वार बनाना चाहिये ॥१६॥

आगे दृष्टान्त द्वारा कहते हैं कि मोक्षकी सिद्धि आत्माकी उपासनासे ही हो सकती है—

जह णाम को वि पुरिसो रायाण जाणिऊण सहददि ।

तो तं अणुचरदि पुणो अत्यत्थीओ पयत्तेण ॥१७॥

एवं हि जीवराया णादव्वो तह य सहदेदव्वो ।

अणुचरिदव्वो य पुणो सो चेव दु मोक्ख-कामेण ॥१८॥

(जुयल)

अर्थ—जैसे धनका अर्थी पुरुष राजाको जानकर उसकी श्रद्धा करता है, तदन्तर प्रयत्न द्वारा उसके अनुकूल आचरण करता है, ऐसे ही मोक्षकी कामना रखनेवाले पुरुषका जीवरूपी राजाको जानना चाहिये, तदन्तर उसकी श्रद्धा करना चाहिये और तत्पश्चात् उसीके अनुकूल आचरण करना चाहिये ।

विशेषार्थ—लोकमें ऐसा देखा जाता है कि जिसे धनकी आकांक्षा होती है वह पुरुष जिसके यहाँसे धनका लाभ हांगा उस पुरुषको जानता है, उसकी श्रद्धा करता है तथा उसके अनुकूल आचरण करता है। न तो जाननेसे ही धन मिलता है और न केवल श्रद्धा ही धनके लाभमें निमित्त है किन्तु श्रद्धान, ज्ञान और अनुकूल प्रवृत्ति ये तीनों ही धनके लाभमें कारण हैं। इसी तरह जिन्हें मोक्षकी कामना है उन्हें पहले ही जीव नामक पदार्थको जानना चाहिये, उसकी श्रद्धा करनी चाहिये और फिर उसके अनुकूल आचरण करना चाहिये, यही उपाय मोक्षलाभका है, साध्यकी सिद्धिका यही उपाय है, अन्य उपाय नहीं है। जैसे वह्निके सत्त्वमें ही धूम हो सकता है अन्यथा—वह्निके अभावमें धूम नहीं हो सकता क्योंकि ऐसा नियम है कि कारणके सद्भावमें ही कार्य हो सकता है, कारणके अभावमें कार्य नहीं हो सकता। ऐसे ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके सद्भावमें ही मोक्ष हो सकता है, अन्यथा नहीं, यही दिखाते हैं—

जैसे आत्माका अनुभूयमान अनेक भावोंका संकर होनेपर भी परमभेदज्ञानकी कुशलताद्वारा 'यह मैं हूँ' ऐसी अनुभूतिरूप जब ज्ञान होता है तब उस आत्मज्ञानके साथ 'ऐसा ही है' ऐसा श्रद्धान होता है, उससमय अन्य समस्त भावोंसे रहित होकर अपने आपमें निःशङ्कभावसे स्थित रहा जा सकता है, इसलिये उसीमें लीनतारूप चर्या होती है। इन तीनोंकी जब एकता होती है तब साध्यसिद्धि होती है और जब आबाल-गोपाल सभीको

सभी काल स्वयं ही जिसका अनुभव हो रहा है ऐसे अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्माके विषयमें अनादिबन्धके वशसे परपदार्थके साथ एकपनके अध्यवसायसे विमुग्ध पुरुषको 'यह मैं हूँ' ऐसी अनुभूतिरूप आत्मज्ञान नहीं होता, आत्मज्ञानके अभावमें जिस प्रकार विना जाने हुए गंधके सींगकी श्रद्धा नहीं होती उसी प्रकार आत्माकी श्रद्धा नहीं होती और श्रद्धाके अभावमें अन्य समस्त भावोंका भेद न होनेसे निःशङ्क आत्मामें स्थित नहीं रहा जा सकता इसलिये आत्मामें चर्या भी नहीं होती। इस प्रकार श्रद्धान, ज्ञान और चर्याके अभावमें आत्माकी सिद्धि होना असम्भव है, क्योंकि आत्माके मोक्षका साधन सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्र्य हैं। जब उनका अभाव है तब मोक्ष होना कैसे संभव हो सकता है ?

यही भाव श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशाके द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

कथमपि समुपात्तत्रिरवमन्येकताया

अपतितमिदमात्मज्योतिरुद्गच्छदच्छम् ।

सततमनुभवामोऽनन्तचैतन्यचिह्नं

न त्वलु न त्वलु यस्मादव्यथा साध्यसिद्धि ॥२०॥

अर्थ—जो तीन रूपताको प्राप्त होकर भी एक रूपतासे च्युत नहीं है, जो सदा उद्भूत रूप है, स्वच्छ है तथा अनन्त अविनाशी चैतन्य ही जिसका लक्षण है ऐसी इस आत्म-ज्योतिका हम सदाकाल अनुभव करते हैं क्योंकि अन्य प्रकारसे साध्य-सिद्धि नहीं हो सकती।

भावार्थ—यद्यपि भेददृष्टिसे आत्मा सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य गुणोंके द्वारा त्रित्वको प्राप्त हो रहा है—तीन रूप अनुभवमें आ रहा है तथापि अभेददृष्टिसे वह एक रूप ही है। यह आत्मा यद्यपि अनादिकाळीन उपाधिसे मलिन दिख रहा है तो भी स्वभावसे मलिन नहीं है, उपाधिके पृथक् होनेपर स्वच्छ ही है ऐसे अनन्त चैतन्यलक्षणसे शोभित आत्माके अनुभवसे ही मोक्षरूपी साध्यकी सिद्धि होती है।

यहाँ शङ्काकारका कहना है कि जब आत्माका ज्ञानके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है तब आत्मा ज्ञानकी उपासना तो नित्य करता ही है, फिर उसे ज्ञानकी उपासनाका उपदेश किस लिये दिया जाता है ? इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि ज्ञानका तादात्म्य होनेपर भी यह आत्मा क्षण भरके लिये भी ज्ञानकी उपासना नहीं करता है। जैसे हरिणके अण्डकोषमें कस्तूरी होनेपर भी वह उसके लिये भटकता फिरता है। ऐसे ही हमारी आत्मामें ज्ञानका तादात्म्य होनेपर भी हम एक क्षण मात्र भी उसकी उपासना नहीं करते—उसकी ओर लक्ष्य नहीं देते और मात्र निमित्तकारणोंकी उपासनाकर कालको पूर्ण कर देते हैं। आत्माका ज्ञानकी ओर लक्ष्य तो तब जाता है जब वह काललब्धिके मिलनेपर स्वयंमुक्त हो जावे या कोई उसे

उपवेश देकर प्रबुद्ध करे। तब क्या कारणके पहले आत्मा अज्ञानी है? हाँ, नियमसे अज्ञानी है क्योंकि वह निरन्तर अप्रतिबुद्ध है।

आचार्य आगे यह आत्मा अप्रतिबुद्ध कब तक रहता है, यह कहते हैं—

कम्मे णोकम्मस्मि य अहमिदि अहक च कम्म णोकम्म ।

जा एसा खलु बुद्धी अप्पडिबुद्धो हवदि ताव ॥१९॥

अर्थ—जब तक ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म, रागादिक भावकर्म और शरीरादिक नोकर्ममें 'यह मैं हूँ' और 'ये कर्म नोकर्म मेरे हैं' ऐसी बुद्धि रहती है तब तक निश्चयसे यह जीव अप्रतिबुद्ध—अज्ञानी रहता है।

विशेषार्थ—जैसे स्पर्श, रस, गन्ध, वर्णादि भावोंमें तथा पृथुबुध्नादरादिके आकार परिणत पुद्गलस्कन्धोंमें 'यह घट है' और 'घटमें स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णादिभाव तथा पृथुबुध्नादरादिके आकार परिणत यह पुद्गल स्कन्ध हैं' इस प्रकार अभेदबुद्धि हाता है अर्थात् स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णादि भाव तथा पृथुबुध्नादरादिके आकार परिणत पुद्गल स्कन्ध घटसे भिन्न नहीं हैं और इनसे भिन्न नहीं घट है, ऐसी अभेदरूप बुद्धि होती है। वैसे ही ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म, रागादिरूप अन्तरङ्ग भावकर्म तथा शरीरादिक बहिरङ्ग पदार्थरूप नोकर्म, जो कि आत्माका तिरस्कार करने वाले हैं और पुद्गलके परिणाम हैं इनमें 'मैं आत्मा हूँ' अथवा 'आत्मामें ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्म, मांहादिरूप अन्तरङ्ग भावकर्म तथा शरीरादिक बहिरङ्ग पदार्थरूप नोकर्म हैं', इस प्रकारकी अभेदानुभूति जब तक रहती है तब तक अप्रतिबुद्ध है—अज्ञानी है। अन्ध वस्तुमें अन्य वस्तुकी सत्ता मानना यही तो मिथ्याज्ञान है।

आत्मा वो ज्ञाता-वृद्धा है, उसमें मोहादिद्रव्यकर्मके उदयसे वैभाविकशक्तिके कारण रागादिक होते हैं, जो कि विकृतभाव हैं, आत्माके निजके भाव नहीं हैं, निमित्तसे उत्पन्न होते हैं तथा विनाशी हैं, उन्हें आत्माके निज भाव मान लेना मिथ्याज्ञानका ही कार्य है। जब ये रागादिक निज भाव नहीं हैं तब उनमें निमित्तभूत जो मोहादिक कर्म हैं वे आत्माके कैसे हो सकते हैं? उनसे आत्मा सर्वथा भिन्न है, क्योंकि मोहादिककर्म पुद्गल-द्रव्यके पर्याय हैं। और नोकर्मरूप शरीरसे तो आत्मा भिन्न ही है, इन्हें आत्मा मानना स्पष्ट मिथ्याज्ञान है। ये सब भाव आत्माको मामाप्रकारके दुःखोंका पात्र बना रहे है। इस प्रकार जब तक परमें आत्मानुभूति है तब तक यह जीव अज्ञानी ही है।

अब आचार्य दृष्टान्त द्वारा इसके पृथक् होनेकी पद्धति समझाते हैं जिससे यह प्रतिबुद्ध बन सकता है। जैसे दर्पण रूपी पदार्थ है उसमें पुद्गलोंका ऐसा परिणमन है कि वह स्व और परका अवभास कराता है, इसीसे कहते हैं कि दर्पणमें ऐसी स्वच्छता है जो स्वपरके अवभासन करानेमें समर्थ है। जब दर्पणमें अग्निका प्रतिबिम्ब पड़ता है तब उसमें अग्नि

झलकती है, इसका यह अर्थ नहीं कि दर्पणमें अग्निका प्रवेश हो गया। अन्यथा दर्पणमें उष्णता और ज्वालाका भी सदभाव होना चाहिये, सो तो है नहीं। तब दर्पणकी स्वच्छताका ही विकार है जो अग्निके सदृश प्रतीत होता है। उष्णता और ज्वाला अग्निमें ही है। उसी प्रकार नौरूप आत्मामें स्वपरका अवभासन कराने वाली ज्ञातृता है और पुद्गलद्रव्यमें कर्म-नोकर्म हैं। इसका तात्पर्य यह है कि आत्मा ज्ञाता द्रव्य है। उसके अन्तर एक ज्ञानशक्ति ऐसी है जिसके द्वारा वह स्वरूप और पररूपको जानता है। जिस समय आत्माका ज्ञान पदार्थोंके जाननेमें उपयोग लगाता है उस समय ज्ञानकी ऐसी स्वच्छता रहती है कि ज्ञेय उसमें भासमान होने लगता है। यद्यपि जो ज्ञेय भासमान हो रहा है वह ज्ञानका ही परिणमन है, ज्ञेयका नहीं, परन्तु ज्ञेयके सदृश है, अतः उसे ज्ञेयाकार कहते हैं, कुछ वह ज्ञान ज्ञेयाकार नहीं है, ज्ञान तो जेसा है वैसा ही है। यह आकार-व्यवहार भी केवल रूपगुणकी मुख्यतासे होता है। जब रस, गन्ध और स्पर्शका ज्ञान होता है तब कौन-सा आकार होता है? अनादिकालसे आत्मामें मोहादिभावोंका उदय होनेसे हमारी ऐसी विपरीत बुद्धि हो रही है कि यह ज्ञेय आत्मामें प्रविष्ट हो गये। जैसे जिस समय हम दर्पणमें मुख देखते हैं तब ऐसा भान होता है कि दर्पणमें मुख है इत्यादि।

जब अपने आप या परके निमित्तसे भेदविज्ञानमूलक अनुभूतिकी उत्पत्ति होती है तब यह बोध होता है कि यह कर्म और नोकर्म पुद्गलके हैं, हमारी आत्मामें ज्ञातृता है—जाननेकी शक्ति है। इसलिये दर्पणमें अग्निके सदृश वे आत्मामें भासमान होते हैं—कुछ आत्माके नहीं हैं। जब ऐसी अनुभूति होती है तभी आत्मा प्रतिबोधको प्राप्त हो जाता है—प्रबुद्ध कहलाने लगता है। जब तक आत्मा यह जानता है कि मैं कर्म और नोकर्ममें हूँ तथा कर्म और नोकर्म मुझमें है तब तक यह अज्ञानीशब्दसे कहा जाता है। जैसे कोई सीपको चाँदी मान लेवे तो उस लोकमें मिथ्याज्ञानी कहते हैं और जिस समय यह ज्ञान हो जाय कि यह चाँदी नहीं है, सीप है, उसी समय उसका अज्ञान हट जानेसे वह ज्ञानी हो जाता है—इसी तरह जिस समय कर्म-नोकर्ममें आत्मा नहीं है, ऐसा ज्ञान होने लगता है उसी समय मिथ्या-ज्ञानके अभावसे आत्मा ज्ञानी हो जाता है। अतः हमें प्रयास करना चाहिये, जिससे कर्म नोकर्ममें अहबुद्धि न हो।

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशाके द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

कथमपि हि कथन्ते भेदविज्ञानमुक्ता-

मचलितमनुभूतिं ये स्वतो वान्मतो वा ।

प्रतिफलननिमग्नानन्तभाषस्वभावा-

सुङ्करवदिकारा सन्तत स्युस्त एव ॥२१॥

अर्थ—जो पुरुष स्वयमेव अथवा अन्यके उपदेशसे किसी प्रकार भेदविज्ञानमूलक निश्चय

आत्मातुभूतिको प्राप्त कर लेते हैं वे पुरुष अपने आत्मामे अनन्तपदार्थोंके प्रतिबिम्बित होने-पर भी दर्पणके समान निर्विकार ही रहते हैं ।

यहाँ दर्पणका उल्लेख केवल 'उसमें प्रतिभासित होते हैं' इस अशको लेकर ही है, अन्यथा वह तो जड़ है, उसमें मोहका सङ्गाव ही नहीं है । किन्तु आत्मा अनादिकालसे मोही हो रहा है । परपदार्थमें जो मोह है उसका हेतु अनादिसे आत्मामें लगा हुआ मिथ्या-भाव है ।

अगो अज्ञानी आत्मा किस प्रकार जाना जाता है, यही विज्ञाते है—

अहमेद एदमहं अहमेदस्सेव होमि मम एद ।

अण्ण ज परदव्व सच्चित्ताचित्तमिस्स वा ॥२०॥

आसि मम पुव्वमेद एदस्स अहपि आसि पुव्व हि ।

होहिदि पुणो वि मज्झ एयस्स अह पि होस्सामि ॥२१॥

एय तु असभूद आद-वियप्पं करेदि समूहो ।

भूदत्थं जाणंतो ण करेदि दु तं अममूहो ॥२२॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—'मैं यह हूँ' अर्थात् मैं परद्रव्यरूप हूँ, 'यह मैं हूँ' अर्थात् परद्रव्य मुझरूप है, 'मैं इसका हूँ' अर्थात् परद्रव्य मेरा स्वामी है, 'यह मेरा हूँ' अर्थात् मैं परद्रव्यका स्वामी हूँ, 'यह पहले मेरा था', 'मैं भी पहले इसका था', 'यह फिर भी मेरा होगा' और 'मैं फिर इसका होऊँगा' इन मिथ्या आत्म-विकल्पोंको अज्ञानी जीव करता है और ज्ञानी जीव यथार्थ वस्तु-स्वरूपको जानता हुआ उन विकल्पोंको नहीं करता है ।

विशेषार्थ—इस लोकमें यह देखा जाता है कि जिनको बुद्धि भ्रान्त रहती है वे ही परवस्तुको अपना माननेकी चेष्टा करते हैं और जो विवेकी हैं वे कदापि परवस्तुको नहीं अपनाते । यही दृष्टान्त द्वारा बताते हैं—

जैसे अग्नि और ईंधनको एक स्थानमें देख कोई पुरुष यह कल्पना करता है कि जो अग्नि है सो ईंधन है अथवा ईंधन है सो अग्नि है, अथवा अग्निका ईंधन है या ईंधनका अग्नि है, अथवा अतीतकालमें भी अग्निका ईंधन था अथवा ईंधनका अग्नि था । जैसा अतीतकालमें विकल्प करता है वैसा ही भविष्यकालमें भी यह विकल्प करता है कि अग्निका ईंधन होगा, ईंधनका अग्नि होगा, इस प्रकार ईंधनमें असद्भूत अग्निकी सत्ता और अग्निमें असद्भूत ईंधनकी सत्ता माननेवाला अज्ञानी है । ऐसा सम्यग्ज्ञानी जीवोंके ज्ञानमें नहीं देखा जाता है । इसी तरह आत्मा और परको एक समझनेवाला अज्ञानी जीव भी कल्पना करता है कि मैं यह हूँ, और यह जो परपदार्थ है सो मुझरूप है, अथवा मेरे यह

पदार्थ है अथवा मैं इन परपदार्थोंका हूँ यह तो वर्तमानकालका विकल्प है। इसी तरह अतीतकाल सम्बन्धी भी विकल्प करता है। अर्थात् अतीतकालमें मेरे यह परपदार्थ थे और मैं इन परपदार्थोंका था। इसी तरह आगामी कालका भी विकल्प करता है अर्थात् मेरे यह सब पदार्थ होंगे अथवा मैं इन सब पदार्थोंका होऊँगा, इस तरह परद्रव्यमे आत्माको माननेवाला और आत्मामे परद्रव्यको माननेवाला अज्ञानी है।

अब यहाँ वस्तुस्वरूपका विचार करते हैं—अग्नि जो है वह ईंधन नहीं है क्योंकि अग्निपर्याय अन्य है और ईंधनपर्याय अन्य है। अग्नि, अग्नि ही है और ईंधन, ईंधन ही है। इनका परस्परमे घट-पटकी तरह भेद है। इसी तरह अग्निका ईंधन नहीं है और ईंधनका अग्नि नहीं है। अग्निका ही अग्नि है और ईंधनका ही ईंधन है। इसी तरह अतीतकालमें भी अग्निका ईंधन नहीं था और ईंधन अग्निका नहीं था, अग्निका ही अग्नि था और ईंधनका ही ईंधन था। इसी प्रकार जो आनेवाला भविष्यकाल है उसमें भी अग्निका ही अग्नि होगा तथा ईंधनका ही ईंधन होगा। इस तरह जिस प्रकार किसी ज्ञानी जीवके अग्निमें अग्नि और ईंधनमें ईंधनका सद्भूत विकल्प होता है और उसके कारण वह प्रतिबुद्ध—ज्ञानी कहलाता है। इसी प्रकार किसी ज्ञानी जीवके मैं यह नहीं हूँ, यह परवस्तु स्वरूप नहीं है, ये परपदार्थ मेरे नहीं हैं, मैं इन परपदार्थोंका नहीं हूँ, अतीतकालमें ये परपदार्थ मेरे नहीं थे, मैं इन परपदार्थोंका नहीं था और आगामी कालमें भी ये परपदार्थ मेरे नहीं होंगे तथा मैं इन परपदार्थोंका नहीं हाऊँगा, इस प्रकारके सद्भूत विकल्प हांते हैं तथा इनके कारण आत्माको आत्मा और परको पर जानता हुआ वह प्रतिबुद्ध—सम्यग्ज्ञानी कहलाता है। ऐसा सम्यग्ज्ञानी जीव ही ससारके बन्धनोंसे छूटनेका पात्र होता है। परद्रव्यमे आत्माकी कल्पना करना ही तो मिथ्याज्ञानीका लक्षण है। जैसे रज्जुमें सर्पका माननेवाला मिथ्याज्ञानी है और उस मिथ्याज्ञानजन्य दुःखोंका भोक्ता है। इसी प्रकार शरीरमें आत्मा माननेवाला मिथ्याज्ञानी है और उसका फल जो अनन्त ससार है उसका यह भाक्ता होता है। परमे आत्मबुद्धि करानेवाला मोहकर्म है। उसके दो भेद हैं—एक दर्शनमोह और दूसरा चारित्रमोह। दर्शनमोहके उदयसे यह जीव स्वरूपको भूलकर परको आत्मारूप और आत्माका पररूप मानने लगता है तथा चारित्रमोहके उदयसे परको आत्माका और आत्माको परका मानने लगता है। ये अहंकार और ममकार दोनों ही विकारीभाव हैं। इनके रहते हुए जीव अज्ञानी कहलाता है और इनके निकल जानेपर ज्ञानी कहा जाता है

श्री अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा उन विकारीभावोंके जनक मोहको दूर करनेका उपदेश देते हैं—

मालिनीछन्द

त्यजतु जगदिदानीं मोहमाजन्मलीड

रसयतु रासकाना रोचन ज्ञानमुद्यत् ।

इह कथमपि नात्मानात्मना साकमेक

किल कलथति काले क्वापि तादात्म्यवृत्तिम् ॥२२॥

अर्थ—हे जगत् । हे संसारके प्राणियो ! आजन्मसे व्याप्त जो मोह है उसे अब तो त्यागो और मोक्षमार्गके रमिकजनोंको रोचक तथा उदयको प्राप्त जो ज्ञान है उसका रसास्वाद करनेमें उद्यत होओ । इस लोकमें किसी प्रकार किसी कालमें आत्मा अनात्माके साथ एक होकर तादात्म्यभावको प्राप्त नहीं होता है ।

भावार्थ—परमार्थदृष्टिसे आत्मा परद्रव्यके साथ किसी क्षेत्र व किसी कालमें एकपनको प्राप्त नहीं होता है, इससे आचार्य महाराजका कहना है कि तुम्हारा इन परपदार्थोंके साथ जो एकपनका मोह है, उसे त्यागो और अपना जो ज्ञानस्वरूप आत्मा है उसका अनुभव करो । मोह मिथ्या है क्योंकि नश्वर है । इसी मोहके निमित्तसे समस्त कर्मोंका बन्ध होता है और उसीके उदयमें यह जीव कर्मजन्यपर्यायोंको अपनी सम्पत्ति मानता है । मोहका अभाव होनेपर यह जीव कर्मोदयसे जायमान किसी भी पर्यायका स्वामी नहीं बनता, उनसे सतत उदासीन रहता है । यही कारण है कि पट्खण्डका अधिपति इस उदयजन्य विभूति-का स्वामी नहीं बनता । उदयाधीन इनका भोग करता हुआ भी अन्तमें सबका त्यागकर दैगम्बरी दीक्षाका अबलम्बन कर निज पदका लाभ लेता है ।

आगे उसी अप्रतिबुद्ध जीवको समझानेके लिए आचार्य उपाय कहते हैं—

अण्णान-मोहिद-मदी मज्झमिण भणदि पुग्गल दव्व ।

वद्धमवद्ध च तहा जीवो बहु-भाव-संजुत्तो ॥२३॥

मव्वणहु-णान-दिट्ठो जीवो उवओगलक्खणो णिच्च ।

कह सो पुग्गलदव्वी-भूदो ज भणसि मज्झमिण ॥२४॥

जदि सो पुग्गलदव्वी-भूदो जीवत्तमागदं इदरं ।

तो सत्तो वुत्तु जे मज्झमिण पुग्गल दव्वं ॥२५॥

अर्थ—जिमकी बुद्धि अज्ञानसे मोहित है तथा जो रागद्वेषादि बहुत भावोंसे सहित है, ऐसा जीव कहता है कि यह शरीरादि वद्ध और धनधान्यादिक अवद्ध पुद्गल द्रव्य मेरा है, परन्तु सर्वज्ञके ज्ञानमें देखा गया और निरन्तर उपयोग लक्षणसे युक्त जो जीव है वह पुद्गल द्रव्य कैसे हो सकता है जिसे तू कहता है कि यह मेरा है । यदि जीव पुद्गलद्रव्य-रूप हो जावे और पुद्गलद्रव्य जीवपनको प्राप्त हो जावे तो ऐसा कहा जा सकता है कि यह पुद्गल द्रव्य मेरा है (परन्तु ऐसा नहीं है) ।

विशेषार्थ—संसारमें जितने द्रव्य हैं सब स्वकीय-स्वकीय चतुष्टय द्वारा निरन्तर परिणमन कर रहे हैं । एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ तादात्म्य नहीं होता, किन्तु एक क्षेत्रावगाह होनेसे भ्रमवश ऐसा दिखाई देता है कि एक है । अन्यकी कथा तो दूर रहो, पुद्गलद्रव्य जितनी संख्या द्वारा भगवान्‌के ज्ञानमें आया है उनमें एक परमाणु भी अन्य परमाणुके साथ तादात्म्यसे नहीं मिलता, फिर जीव और पुद्गलका मिलना तो दूर ही है ।

ऐसा देखा जाता है कि स्फटिकमणि अनि स्वच्छ है, परन्तु जब उसके साथ रक्त, हरित, पीत आदि नाना रंगविशिष्ट जपापुष्प, कदली, काञ्चन आदि पदार्थोंका संयोग हो जाता है तब उन पदार्थोंके संयोगरूप उपाधिसे स्फटिकमणिकी जो स्वच्छता है वह तिरोहित हो जाती है। उसके स्वाभाविक स्वच्छ भावके तिरोहित होनेसे स्फटिकमणि लाल, हरा, पीले रङ्गका दिखता है। इसी तरह आत्मद्रव्य स्वभावसे ज्ञायक है, स्वच्छ है, परन्तु अनादिकालीन मोहकर्मके अवान्तर भेद—मोह, राग, द्वेषके उदय होनेपर मोह, राग, द्वेषरूप उपाधिके द्वारा उसकी जो स्वच्छता है वह तिरोहित हो जाती है। उसके तिरोहित होनेसे विवेक-व्योतिके अस्तगत होनेपर महान् अज्ञानके द्वारा विमोहित हृदयवाला जीव भेदको न कर यह जो औपाधिक मोह-राग-द्वेष भाव है उन्हें स्वीकृत करता हुआ ऐसा मानता है कि यह जो पुद्गलद्रव्य है वह मेरा है, ऐसा ही वह निरन्तर अनुभव करता है।

जिस व्यक्तिने यह नहीं जाना है कि स्फटिकमणिमें जपापुष्पादिक परद्रव्यके सम्बन्धसे यह रक्त, हरित, पीत रङ्ग भासमान हो रहे है वह मनुष्य स्फटिकको ही लाल, हरा और पीला मानता है, यह कोई आश्चर्यकी बात नहीं। जब कामला रोग हा जाता है तब शङ्ख पीला भासमान होता है और जब दूरत्वादि दोषसे रसरीमे सर्पकी भ्रान्ति हो जाती है तब रसरीमे सर्पज्ञान असम्भव नहीं।

यद्यपि स्फटिकमणि स्वभावसे न तो लाल है, न पीला है, न हरा है, यह सब प्रतीति औपाधिकी है, स्वभावसे तो वह स्वच्छ ही है। इसी तरह आत्मद्रव्यमें जब मोहादि कर्मोंका विपाककाल आता है तब मोह-राग-द्वेषकी उपाधिसे वह मोहो है, रागो है, द्वेषो है ऐसा प्रतीत होने लगता है। यह कथन द्रव्यदृष्टिसे है। यदि वर्तमानपर्यायकी दृष्टिसे देखा जावे तो उस कालमें आत्मा रागी भी है, मोही भी है और द्वेषी भी है, क्योंकि वैसा अनुभवमें आता है। प्रवचनसारमें भी कुन्दकुन्द स्वामीने स्वयं कहा है—

परिणमदि जेण दृष्व तत्कालं तन्मयात्त पण्णत्तं ।

तम्हा धम्मपरिणदो आदा धम्मो मुणेयस्वो ॥

ओवो परिणमदि जदा सुहेण असुहेण वा सुहो असुहो ।

सुहेण तदा सुद्धो हवदि हु परिणामसम्भावा ॥

अर्थ—द्रव्य जिस कालमें जिसरूप परिणमन करता है उस कालमें वह तन्मय हो जाता है, ऐसा कहा गया है। इसलिये धर्मरूप परिणत आत्मा धर्म है, ऐसा मानना चाहिये। जीव जिस समय शुभ अथवा अशुभरूप परिणमन करता है उस समय वह शुभ तथा अशुभ कहा जाता है और जिस समय शुद्धरूप परिणमता है उस समय शुद्ध होता है।

जिस कालमें आत्माके साथ औपाधिक भावोंका सम्बन्ध होता है उस कालमें आत्माके जो दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य गुण है वे मिथ्यादर्शन, ज्ञान, चारित्र्यरूप परिणमन करनेसे मिथ्यादर्शन, ज्ञान, चारित्र्यशब्दोंसे कहे जाते हैं और आत्माके अनन्त संसारके कारण

होते हैं। परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब सब स्वांग विलय जाता है। जब तक भेदज्ञानका उदय नहीं हुआ तभीतक जीव इस पुद्गलद्रव्यको निज ही अनुभव करता है। इसी अज्ञानी जीवको आचार्य प्रतिबोधन कराते है।

रे आत्मघाती ! हाथीकी तरह जो तुम्हारा ज्ञेयमिश्रित ज्ञानके भक्षण करनेका स्वभाव है उसे तुम त्यागो। हाथीका ऐसा स्वभाव होता है कि वह सुन्दर भोजन और घासादि पदार्थोंको एकमेक कर खाता है। इसी तरह यह आत्मा अनादि कालसे मोहके वशीभूत होकर परपदार्थोंके साथ ज्ञानका स्वाद लेता है। वास्तवमें परपदार्थ ज्ञानमें नहीं आता है परन्तु अज्ञानी जीवकी दशा ऐसी ही हो रही है कि वह ज्ञानमें ज्ञेयको संपृक्त कर ही उसका अनुभव करता है। परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि जिसने सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय-को दूर हटा दिया है ऐसे सर्वज्ञ भगवान्‌के सर्वदर्शी ज्ञानमें जीवको नित्योपयोगरूप लक्षण वाला कहा है। वह यदि जडात्मक पुद्गलद्रव्यरूप हो जाता तो 'पुद्गलद्रव्य मेरा है' ऐसा तुम्हारा अनुभव ठीक होता। सो तो है नहीं। यदि किसी प्रकार पुद्गलद्रव्य जीव-रूप हो जावे और जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप हो जावे तो लवणके उदककी तरह 'पुद्गलद्रव्य मेरा है' ऐसा तुम्हारा अनुभव यथार्थ हो जावे, सो तो किसी क्षेत्र और कालमें ऐसा होना ही असंभव है। अर्थात् यह कभी नहीं हो सकता कि जीवद्रव्य पुद्गलरूप हो जावे और पुद्गलद्रव्य जीवरूप हो जावे। जैसे खारापन लक्षणसे युक्त लवण उदकरूप हो जाता है—पानी बन जाता है और तरलरूप लक्षणसे युक्त उदक लवण बन जाता है क्योंकि खारापन और तरलपन इन दोनोंके एक साथ रहनेमें कोई विरोध नहीं है। सांभर शीलका जां जल है वह लवणरूप हो जाता है और वही लवण वर्षाका निमित्त पाकर जलरूप हो जाता है। परन्तु नित्योपयोगलक्षणवाला जीवद्रव्य कभी पुद्गलद्रव्यरूप नहीं होता और निरन्तर अनुपयोग लक्षणवाला पुद्गलद्रव्य कभी जीवद्रव्यरूप नहीं होता, क्योंकि उपयोग और अनुपयोगका प्रकाश और अन्धकारके समान एक साथ रहनेमें विरोध है। इसलिये जीवका पुद्गलरूप और पुद्गलका जीवरूप परिणमन नहीं हो सकता, अतएव पुद्गलद्रव्य मेरा है, यह अनुभव सर्वथा असंभव है। जब ऐसा है तब हे चेतन ! जो चैतन्यद्रव्य है वही मेरा है, ऐसा अनुभव करना तुम्हें योग्य है।

अनादिकालसे मोहके द्वारा निजात्मद्रव्यका ज्ञान न होनेसे परको अपना माननेका जीवका अभ्यास बन रहा है। इसी अभ्यासके बलसे शरीरको अपना मानता है तथा शरीरके सम्बन्धी जो-जो है उन्हें अपने मानकर निरन्तर उनके रखनेकी चेष्टामें तन्मय रहता है। आचार्य समझाते हैं—भाई ! देख, श्रीसर्वज्ञ भगवान्‌ने जीवद्रव्यको ज्ञानस्वरूप कहा है और पुद्गलद्रव्यको जड़ कहा है। ये दोनों पूर्व-परिचमविज्ञाकी तरह अत्यन्त भिन्न हैं अतः यह जो तेरा परपदार्थको अपना माननेका अज्ञान है उसे छोड़ और अपना जो चेतन-स्वरूप है उसका अनुभव कर, इसीमें तेरा कल्याण है।

श्री अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा शरीरसे एकत्वभावके छोड़नेका उपदेश देते हैं—

मालिनोछन्द

अभि कथमपि मृत्वा तत्रैकौतुहली सन्
 अनुभवमथ मूर्ते पाशवर्ती मुहूर्तम् ।
 पृथगथ विलसन्त स्व समालोक्य येन
 त्यजसि क्षणिति मूर्त्या साकमेकत्वमोहम् ॥ २३ ॥

अर्थ—हे माई ! तू किसी प्रकार महान् कष्टसे मरणपर्यन्तका भी कष्ट उठाना पड़े तो उठाकर तत्त्वोका कौतुहली होता हुआ शरीरका एक मुहूर्त पर्यन्त पड़ौसी होकर आत्माका अनुभव कर, जिससे पृथक् विलसते हुए अपने आपका अवलोकन कर तू शीघ्र ही शरीरके साथ एकपनके मोहको छोड़ सके ।

भावार्थ—यह आत्मा अनादिकालसे शरीरको अपना मानता आ रहा है । यदि वैव-योगसे इसका आसन्न सस्कार रह जावे तो परसे भिन्न आत्माको जानकर सम्यग्दृष्टि बनता है । तदनन्तर चारित्रमोहके क्षयोपशमसे मुनिव्रत अङ्गीकार कर श्रेणीके संमुख हाता क्रम-क्रमसे चारित्रमोहकी प्रकृतियोंका भ्रम करता हुआ दशम गुणस्थानमे सूक्ष्म लोभका भी अन्त करता है तथा क्षीणमोह दशाको प्राप्त हो अन्तर्मुहूर्तमे ज्ञानावरणादि कर्मोंका निर्मूलन कर केवलज्ञानका पात्र हो जाता है । पश्चात् आयुके अवसानमे मोक्षका पात्र हाता है ।

आगे अप्रतिबुद्ध जीव फिर कहता है कि शरीर ही आत्मा है क्योंकि शरीरसे भिन्न आत्मा दृष्टिगोचर नहीं होता, यही विख्यात है—

जदि जीवो ण सरीर तित्थयरायरिय-सथुदी चेव ।

सव्वा वि हवदि मिच्छा तेण दु आदा हवदि देहो ॥२६॥

अर्थ—यदि शरीर जीव नहीं है तो तीर्थंकर आचार्योंको यह जो स्तुति है वह सब मिथ्या हो जावे, इससे शरीर ही आत्मा है ।

विशेषार्थ—शरीरसे भिन्न आत्मा नहीं है, इस पक्षका प्रतिपादन करता हुआ अप्रति-बुद्ध—अज्ञानी जीव कहता है कि यदि पुद्गलद्रव्यात्मक शरीर जीव नहीं है तो तीर्थंकर भगवान्की आचार्योंने जो यह स्तुति की है वह असंगत हो जावेगी ॥२६॥

स्तुतिमें आचार्योंने कहा है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

कान्त्येव स्तपयन्ति ये दशदिक्षो धाम्ना निरुन्धन्ति ये
 धामोद्गमनहस्विता अनमनो मुण्यन्ति कपेण ये ।
 दिव्येन ध्वनिना सुखं ज्वनन्तो साक्षात्क्षरन्तोऽमृत
 वन्द्यास्तैऽहसहस्रकक्षणधरास्तीर्थेश्वराः सुरय ॥२७॥

अर्थ—जो कान्तिके द्वारा मानो दर्शों विज्ञाओंको स्नपन करा रहे हैं, जो अपने तेजके द्वारा उत्कट तेजस्वी सूर्य आदिके भी तेजको रोक देते हैं, जो अपने सुन्दर रूपके द्वारा निखिल प्राणियोंके मनको अपहृत कर लेते हैं, जो दिव्यध्वनिके द्वारा कानोमें साक्षात् अमृत वर्षा करते हुए सुख उपजते हैं तथा जो एक हजार आठ लक्षणोंके धारक हैं वे तीर्थंकर आचार्य वन्दना करने योग्य हैं ।

भाषार्थ—इस स्तुतिमें जिन कान्ति, तेज, रूप, दिव्यध्वनि तथा अष्टोत्तर सहस्र लक्षणोंकी महिमा गाई गई है वे सब शरीरके ही अङ्ग हैं । अतः शरीरसे भिन्न आत्मा नहीं है, ऐसा अप्रतिबुद्ध शिष्यने अपना पूर्वपक्ष रखा है ॥२४॥

आगे आचार्य महाराज इस पूर्वपक्षका उत्तर देते हैं—

व्यवहारणयो भासदि जीवो देहो य इवदि खलु इक्को ।

ण दु णिच्छयस्स जीवो देहो य कदा वि एकट्ठो ॥२७॥

अर्थ—व्यवहारणय कहता है कि जीव और शरीर एक हैं परन्तु निश्चयनयका कहना है कि जीव और शरीर कभी एक नहीं हो सकते ।

विशेषार्थ—लोकमें उपचार अथवा प्रयोजन देखकर व्यवहारकी प्रवृत्ति होती है । जैसे लड़केको तेजः स्वभाव देखकर उसको लोक कहने लगता है—‘माणवकोऽग्निः’—यह बच्चा अग्नि है । यहाँ क्या बालक अग्नि है ? नहीं, किन्तु अग्निके सदृश तेजस्वी देखकर यह व्यवहार होता है । अथवा यह भी व्यवहार होता है—‘चन्द्रमुखी भार्या’, ता क्या सचमुच ही भार्या चन्द्रमुखी है ? नहीं, किन्तु आह्लादकारित्व धर्मकी समानता देख यह व्यवहार जैसे होता है वैसे ही शरीरके साथ आत्माका एक क्षेत्रावगाह होनेसे शरीरको आत्मा कहनेका व्यवहार होता है । जिस प्रकार प्रतिदिन मन्दिरमें मूर्तिके दर्शन करते समय हम यह व्यवहार करते हैं कि इस मूर्तिसे तो बीतरागता टपक रही है । यद्यपि बीतरागता आत्माकी परिणतिका नाम है सो वह तो हममें उत्पन्न हो रही है । पर मूर्ति उसका निमित्त है, अतः उसका मूर्तिमें उपचार करते हैं । इसी प्रकार शरीरमें आत्माका व्यवहार है । व्यवहारनयका कहना है कि जीव और शरीर एक हैं । परन्तु निश्चयनयका कहना है कि ये दोनों एकार्थ नहीं हैं, भिन्न-भिन्न हैं ।

जैसे इस लोकमें चाँदी और सोनेको गलानेसे एक पिण्ड हो जाता है और उसमें एकत्वका व्यवहार होने लगता है वैसे ही आत्मा और शरीर इन दोनोंके एक क्षेत्रमें स्थित होनेसे दोनोंकी जो अवस्थाएँ हैं यद्यपि वे भिन्न-भिन्न हैं तथापि उनमें एकपनका व्यवहार होने लगता है । निश्चयसे ये दोनों एक नहीं हैं क्योंकि आत्मा उपयोगस्वभाव वाला है और शरीर अनुपयोगस्वभाव वाला है । इन दोनोंमें पीठ-पाण्डुरत्वस्वभाववाले सुवर्ण और चाँदीकी तरह अत्यन्त भिन्नपन होनेसे एकार्थपन नहीं है, ज्ञानापन ही है, यह नयविभाग

कहता है। अतः व्यवहारनयसे ही शरीरके स्तवन द्वारा आत्माका स्तवन उपपन्न होता है। शरीरको ही आत्मा माननेवाले अप्रतिबुद्ध शिष्यसे आचार्य कहते हैं—भाई! तू इस नय विभागसे अनभिज्ञ है, नयविभागको समझ, तो तेरी शरीर और आत्मामें एकत्वबुद्धि दूर हो जावेगी ॥२॥

यही बात आचार्य अगली गाथासे दिखाते हैं—

इणमण्णं जीवादो देहं पुगलमय धुणितु म्पणी ।

मण्णदि हु संधुदो वदिदो मए केवली भयव ॥२८॥

अर्थ—जीवसे भिन्न इस पुद्गलमय शरीरकी स्तुति कर मुनि मानता है कि मेरे द्वारा केवली भगवान् स्तुत किये गये हैं अर्थात् मैंने केवली भगवान्की स्तुति की है, वन्दना की है।

विशेषार्थ—जैसे रजत और सुवर्ण पृथक्-पृथक् पुद्गल हैं, रजतमें पाण्डुरपन (श्वेत-पन) रहता है और सुवर्णमें पीलापन। दोनों ही अपने-अपने लक्षणोंसे भिन्न-भिन्न सत्ता-वाले हैं परन्तु जब दोनों गलकर एक पिण्ड हो जाते हैं तब ऐसा व्यवहार होता है कि सुवर्ण पाण्डुर रङ्गवाला है, वास्तवमें सुवर्ण पाण्डुर रङ्गवाला नहीं है, केवल चाँदीके साथ सम्बन्ध होनेसे ऐसा व्यवहार होता है। इसी तरह शरीरके धर्म शुक्ललोहितादि हैं, उनके स्तवन करनेसे परमार्थतया शुक्ललोहितादि गुणोंसे रहित तीर्थंकर केवली भगवान्का स्तवन नहीं होता, किन्तु अनन्तज्ञानादि गुणोंके द्वारा ही उनका स्तवन होता है। अतः निश्चयनयका कहना है कि शरीरके स्तवनसे आत्माका स्तवन अनुपपन्न ही है।

अब यहाँ यदि कोई यह आशङ्का करे कि जो शरीरकी स्तुति की, वह व्यर्थ है? सो नहीं, उसका यह तात्पर्य है कि व्यवहारनय सर्वथा असत्यार्थ नहीं है, निश्चयकी दृष्टिसे असत्यार्थ है। लघ्वस्थ अल्पज्ञानोको आत्माका साक्षात् बोध नहीं होता, अतः शरीरकी सौम्यता देख वे आत्माके वीतराग भावोंका अनुमान करते हैं। जैसे हमें क्षुधारोग नहीं दिखता परन्तु जब उदर खाली हो जाता है तब हमें भोजन विषयक इच्छा होती है और भोजन करनेके अनन्तर वह इच्छा शान्त हो जाती है, अतः हमें क्षुधा-निवृत्तिका अनुमान होता है। ऐसे ही शरीरकी सौम्य आकृतिसे शान्त भावोंका और विषम आकृतिसे क्रोधादि भावोंका अनुमान होता है। अतः नीचली अवस्थामें व्यवहारनय परमार्थका ज्ञायक होनेसे कार्यकारी है। वास्तविक स्वरूपका साक्षात्कार होनेके अनन्तर उसकी आवश्यकता नहीं रहती। जैसे कोई मनुष्य समुद्रके उस पार जानेके लिये नौकापर आरूढ़ हुआ, उसका जबतक वह तीरपर नहीं पहुँचा है तबतक नौकापर आरूढ़ होना कार्यकारी है, अभीष्ट स्थान पर पहुँचनेसे उसकी आवश्यकता नहीं रहती, अतः निश्चयनयसे शरीरके स्तवनसे आत्माका स्तवन नहीं हो सकता ॥२८॥

यही बिज्ञाते हैं—

त णिच्छये ण जुज्जदि ण सरीगुणा हि होति केवलिणो ।
केवलिगुणे थुणदि जो सो तच्चं केवलि थुणदि ॥२९॥

अर्थ—वह शरीरका स्तवन निश्चयसे ठीक नहीं है क्योंकि जो शरीरके गुण हैं वे केवली भगवान्‌के गुण नहीं हैं । जो केवली भगवान्‌के गुणोंका स्तवन करता है वही पुरुष परमार्थसे केवली प्रभुका स्तवन करता है ।

विशेषार्थ—जैसे चाँदीका जो पाण्डुरपन गुण है वह सुवर्णमें नहीं है अतः चाँदीके पाण्डुरपन गुणके कथनसे सुवर्णका कथन नहीं हो सकता । सुवर्णका जो गुण है उसीके कथनसे सुवर्णका कथन हो सकता है अर्थात् सुवर्ण पीत रङ्गवाला है ऐसा कथन ही सुवर्णका जतानेवाला है । ऐसे ही शरीरके गुण शुक्ललोहितादिके कथनसे तीर्थकर केवली भगवान्‌का कथन नहीं हो सकता, क्योंकि यह गुण तीर्थकर भगवान्‌के नहीं हैं, उनके गुण तो सर्वज्ञता तथा वीतरागता आदि हैं, उन्हींके स्तवनसे निश्चयसे तीर्थकर केवलीका स्तवन होता है ॥२९॥

अब यहाँपर आशङ्का होती है कि शरीरके स्तवन करनेसे शरीरके अधिष्ठाता जो तीर्थकर भगवान् है उनकी स्तुति क्यों नहीं होती ? उसीका उत्तर देते हैं—

णयरम्मि वण्णिदे जह ण वि रण्णो वण्णणा कदा होदि ।
देहगुणे थुव्वते ण केवलिगुणा थुदा होति ॥३०॥

अर्थ—जिस प्रकार नगरका वर्णन करनेपर राजाका वर्णन किया हुआ नहीं जाता, उसी प्रकार शरीरके गुणोंका स्तवन करनेसे केवली भगवान्‌के गुणोंका स्तवन नहीं होता है ।

विशेषार्थ—नगर अन्य वस्तु है और राजा अन्य है, नगरके जो विशेषण हैं वे सब राजासे नहीं पाये जाते हैं । नगरका वर्णन इस प्रकार है—

प्राकारकवलिताम्बरमुपवनराजीनिगीर्णभूमितलम् ।

पिबतीव हि नगरमिदं परिखावलयेन पातालम् ॥३५॥

अर्थ—जिसने अपने प्राकारसे आकाशको कवलित कर लिया है और बाग, बगीचोंके समूहसे जिसने पृथिवीतलको व्याप्त कर रखा है ऐसा यह नगर परिखाके चक्रसे ऐसा जान पड़ता है मानो पातालको ही पी रहा हो ।

इस प्रकार नगरका वर्णन होनेपर भी नगरके अधिष्ठाता राजाका वर्णन नहीं होता क्योंकि उसमें प्राकार, उद्यानराजो और परिखाबलयका अभाव है ।

अब तीर्थंकरके शरीरका स्तवन देखिये—

नित्यमविकारसुस्थितसर्वाङ्गमपूज्यहजलावण्यम् ।

अक्षोममिव समुद्र जिनेन्द्ररूप परं जयति ॥२६॥

अर्थ—जो नित्य है अर्थात् जिसमें कभी ह्रास नहीं होता, जिसमें समस्त अङ्ग निर्विकार भावसे अच्छी तरह स्थित हैं, जिसका स्वाभाविक सौन्दर्य अपूर्व है तथा क्षोभरहित समुद्रके समान जान पड़ता है ऐसा जिनेन्द्र भगवानका उत्कृष्ट रूप जसवत है ॥२६॥

इस प्रकार शरीरका स्तवन करनेपर भी उसके अधिष्ठाता तीर्थंकर भगवानका स्तवन नहीं होता, क्योंकि उनकी आत्मामें लावण्य आदि शरीरके गुणोंका अभाव है ॥२७॥

तब निश्चयमें स्तुतिका क्या स्वरूप है ? यही दिखाते हैं—उसमें सर्वप्रथम ज्ञेय-ज्ञायकके सकरदोषका परिहार करते हुए निश्चयस्तुतिकों बतलते हैं—

जो इदिये जिणिच्चा णाणसहावाधियं मुणदि आद ।

त खलु जिदिदिय ते भणति जे णिच्छिदा साह ॥३१॥

अर्थ—जो इन्द्रियोंका जीतकर ज्ञानस्वभावसे अधिक (असाधारण) आत्माको जानता है निश्चयनयमें स्थित साधु उसे जितेन्द्रिय कहते हैं ।

विशेषार्थ—आत्मा यद्यपि अनादि अनन्त चैतन्य स्वरूप अमूर्तित्व आदि गुणोंका पिण्ड है तथापि अनादिकालसे ही उसके साथ पौद्गलिक मूर्त कर्मोंका सम्बन्ध हो रहा है । यहाँ यह तर्क नहीं करना चाहिये कि अमूर्त आत्माके साथ मूर्त कर्मोंका सम्बन्ध कैसे हो गया ? क्योंकि जिस प्रकार अमूर्त ज्ञानमें रूपादि मूर्त पदार्थ भासमान होते हैं उसी प्रकार अमूर्त आत्माका मूर्त कर्मोंके साथ एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध होनेमें कोई बाधा नहीं है । यहाँ कोई फिर यह शङ्का करे कि अमूर्त ज्ञानमें रूपादिक भासमान ही ता हाते हैं कुछ रूपादिकका उसमें प्रवेश तो नहीं हुआ । जैसे दर्पणमें मयूरका प्रतिबिम्ब दिखता है किन्तु दर्पणमें मयूर नहीं चला गया ? इस शङ्काका उत्तर यह है कि इसी तरह आत्माका मूर्तिक पुद्गल कर्मोंके साथ तादात्म्य नहीं हो जाता किन्तु मात्र एकक्षेत्रावगाहरूप सम्बन्ध रहता है । और इसका कारण भी विभावनामकी शक्ति है जो कि जीव और पुद्गल इन दो ही द्रव्योंमें है । अतः मूर्तिकके साथ अमूर्तिक आत्माका बन्ध माननेमें कोई आपत्ति नहीं । दूसरी बात यह है कि निश्चयसे आत्माके साथ मूर्त कर्मोंका सम्बन्ध है ही कहाँ ? क्योंकि निश्चय नय तो कहता है कि आत्मा अबद्रस्पृष्ट है उसका कर्मोंके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? हाँ, व्यवहारनयसे आत्माका कर्मोंके साथ निमित्तनैमित्तिक अथवा एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध भी स्वीकृत किया जाता है सो व्यवहारनयसे आत्मा भी मूर्तिक कहा गया है । अतः मूर्तिकका मूर्तिकके साथ सम्बन्ध होनेमें क्या बाधा है ।

ऐसा होनेसे जिस प्रकार आत्माके साथ कर्मोंका सम्बन्ध अनादि कालसे है उसी प्रकार नोकर्मरूप शरीरका भी सम्बन्ध अनादिसे है। उसी शरीरकी अवयवभूत इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकारकी हैं—एक द्रव्येन्द्रिय, जो कि पुद्गलकी रचनाविशेष हैं, और दूसरी भावेन्द्रिय, जो कि ज्ञानविशेषरूप हैं। इन्द्रियोंके विषय रूपादिक हैं। इन दोनोंको अर्थात् द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय तथा इन इन्द्रियोंके विषय रूपादिक पदार्थोंको जो मुनि विजित कर लेता है अर्थात् इनसे भिन्न अपने आत्माका जो अनुभव करता है वह ही जितेन्द्रिय है।

उनके जीवनेका प्रकार इस रीतिसे है—ये जो द्रव्येन्द्रियाँ हैं वो अनादि बन्धपर्यायकी आधीनता द्वारा समस्त स्व और परके विभागको नष्ट करने वाली है अर्थात् अनादि कालसे आत्माके साथ जो पुद्गलका सम्बन्ध हो रहा है उसके वशसे इनमें आत्मा और परका विभाग ज्ञान नहीं हो पाता है तथा ये शरीरपरिणामको प्राप्त करने वाली हैं अर्थात् शरीरके साथ एकमेक हो रही हैं। निर्मल भेदज्ञानके अभ्यासकी कुशलतासे जायमान तथा अन्तरङ्गमें देदीप्यमान अति सूक्ष्म चित्स्वभावके आलम्बनके बलसे इन द्रव्येन्द्रियोसे भिन्न जो निज आत्माको जानना है यही उनका जीतना है।

यद्यपि विषय अखण्ड है और आत्माका स्वरूप भी अखण्ड है परन्तु कर्ममलीमस आत्मा इन्हें युगपत् स्वतन्त्र रूपसे नहीं जान सकता है। अतः भावेन्द्रियोके द्वारा खण्डशः पदार्थोंको जानता है अर्थात् भावेन्द्रियाँ अपने-अपने प्रतिविशिष्ट विषयको खण्डशः आकर्षण करने वाली हैं। जैसे पुद्गल तो स्पर्श रस गन्ध वर्ण वाला है परन्तु उसे चक्षुरिन्द्रिय केवल रूपमुखसे ग्रहण करती है, घ्राणेन्द्रिय गन्धमुखसे ग्रहण करती है, रसेन्द्रिय रसमुखसे ग्रहण करती है और स्पर्शनेन्द्रिय स्पर्शमुखसे ग्रहण करती है। स्पर्श, रस, गन्ध तथा रूपके समुदायरूप पुद्गलको समग्र रूपसे एक साथ ग्रहण करनेकी शक्ति भावेन्द्रियोंमें नहीं है। इन भावेन्द्रियोंसे प्रतीयमान अखण्ड एक चैतन्य शक्तिके द्वारा अपने आत्माका जो जानना है वही इन भावेन्द्रियाका जीतना है।

इसी प्रकार भावेन्द्रियोंके द्वारा ग्रहणमें आने वाले जो स्पर्श रस गन्ध वर्ण हैं वे प्राज्ञप्राह्लङ्गसम्बन्ध प्रत्यासत्तिके वशसे ऐसे प्रतीत होते हैं मानों ये ज्ञान ही हैं अर्थात् ये स्पर्शादि ज्ञानमें आनेसे ज्ञानके समान भासमान होते हैं ज्ञानस्वरूप नहीं है क्योंकि ज्ञान भिन्न पदार्थ है और ज्ञेय भिन्न पदार्थ हैं। उन्हें चेतनाशक्तिके स्वयं अनुभवमें आने वाले असंगपनसे आत्मासे पृथक् अनुभव करना चाहिये अर्थात् चेतनाशक्तिका जो विकास है उसमें चेतनाका ही परिणमन भासमान हो रहा है अपनेमें प्रतिफलित ज्ञेयोंसे चेतना सदा असंग—निलिप्त ही रहती है। ऐसी चेतनाशक्तिकी महिमासे स्पर्शविसे भिन्न अपने आत्म-स्वरूपका जो अवबोध है यही उनका जीतना है।

अब आत्मा इन द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय तथा भावेन्द्रियोंके विषयभूत रूपादिकोंसे अपने आपको भिन्न जान लेता है तब इन्द्रियजन्य ज्ञान और उनके विषयभूत रूपादिक पदार्थोंमें जो

ज्ञेयज्ञायक सकर दोष आता था वह स्वयं दूर हो जाता है तथा उसके दूर होनेसे आत्मा अपने टङ्कोत्कीर्ण एकपनमें स्वयं स्थित हो जाता है। जैसे टाँकीके द्वारा पत्थरमे उत्कीर्ण आकार स्थित रहता है ऐसे ही आत्मा भी अपने एकपनमे स्थित हो जाता है।

इस प्रकार जो समस्त विश्वको जानकर भी उसके ऊपर तैर रहा है, प्रत्यक्ष उद्योतरूप होनेसे जो अन्तरङ्गमे निरन्तर प्रकाशमान रहता है, अनपायी—अनश्वर है, स्वतः सिद्ध है और परमार्थ सत् है ऐसे भगवान् ज्ञानस्वभावके द्वारा जो आत्माको अन्य समस्त द्रव्योंसे पृथक् जानता है वह जितेन्द्रिय जिन है यह एक निश्चय स्तुति है ॥३१॥

अब भाव्यभावक सकरदोषका परिहार करते हुए दूसरी निश्चय स्तुति कहते हैं—

जो मोहं तु जिणिच्चा णाणसहावाधिय मुणइ आद ।

त जिदमोह साहु परमद्ववियाणया विति ॥३२॥

अर्थ—जो मुनि मोहको जीतकर ज्ञानस्वभावसे अधिक अपने आत्माको जानता है उस मुनिको परमार्थके जाननेवाले 'जितमोह' कहते हैं।

विशेषार्थ—आत्माके साथ मोहकर्म सन्नतिरूपसे अनादिसे है, जब उसका उदय काल आता है तब आत्मामे मोह, राग, द्वेषभावरूप परिणति होती है। दर्शनमोहके उदयमें मिथ्यात्व और चारित्रमोहके उदयमे रागादिक होते हैं और आत्मा उन्हीं परिणामोंके अनुकूल उस कालमे अपनी प्रवृत्ति करता है। इस तरह फल देनेमे समर्थ होनेसे मोह भावक है और तदनुरूप परिणति करनेसे आत्मा भाव्य है। जब जीवको तत्त्वविचारके द्वारा अपने स्वरूपका अवबोध होता है तब वह बलपूर्वक मोहको तिरस्कृत कर अपने आत्माको उससे पृथक् कर लेता है। उसी समय जो भाव्यभावक सकरदोष था उसका अभाव हो जाता है। उसका अभाव होनेपर आत्मा टङ्कोत्कीर्ण रूपसे अपने एकत्वमे स्थित हो जाता है।

इस प्रकार एकत्व स्वभावमें स्थित आत्माको जो समस्त विश्वके ऊपर तैरनेवाले, प्रत्यक्ष उद्योतरूप होनेसे अन्तरङ्गमे निरन्तर प्रकाशमान, अनपायी, स्वतः सिद्ध और परमार्थ सत् भगवान् ज्ञानस्वभावके द्वारा द्रव्यान्तरके स्वभावसे होनेवाले समस्त अन्यभावोंसे परमार्थतया भिन्न अनुभव करता है वही निश्चय कर जितमोह जिन है यह द्वितीय निश्चय स्तुति है।

इस प्रकार जो आत्मा मोहके उदयसे आत्मामे होनेवाले रागादिक भावोंको भेद-ज्ञानके बलसे औपाधिक ज्ञान उनसे अपने आत्माको पृथक् करनेका अभ्यास करता है तथा इसीके लिए श्रेणी चढ़नेकी चेष्टा करता है वह दशम गुणस्थानके अन्तमें मोहका क्षयकर क्षीणमोह हो जाता है।

यहाँ गाथामें जिस प्रकार मोहको लेकर न्याख्या की गयी है उसी प्रकार मोहपदको

बदलकर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसन और स्पर्शन इन सोलहकी व्याख्या करना चाहिये ॥३२॥

आगे भाव्यभावकभावका अभाव होनेपर आत्माकी जो अवस्था होती है उसका वर्णन करते हुए तृतीय निश्चयस्तुति कहते हैं—

जिदमोहस्स दु जइया खीणो मोहो हविज्ज साहुस्स ।

तइया हु खीणमोहो भण्णदि सो णिच्छयविद्दि ॥३३॥

अर्थ—मोहको जीतनेवाले उस साधुका मोह जब क्षीण हो जाता है अर्थात् सत्तासे नष्ट हो जाता है तब निश्चयके जाननेवाले महापुरुषोंके द्वारा वह क्षीणमोह कहा जाता है ।

विशेषार्थ—यहाँ पर निश्चयसे पूर्वप्रक्रियाके द्वारा जो आत्मा, अपने आत्माके मोहको तिरस्कृतकर प्रकट हुए ज्ञानस्वभावसे युक्त आत्माका अनुभव करता हुआ जितमोह होता है वही स्वभावभावकी भावनाकी कुशलताके बलसे जब मोहकी सन्ततिका इस तरह अत्यन्त नाश करता है कि जिस तरह वह फिर उत्पन्न न हो सके तब उसका मोह क्षीण हो चुकता है अर्थात् सत्तासे पृथक् हो जाता है और वह भाव्यभावकभावका अभाव होनेसे एकस्व भावमे स्थित होता हुआ दृष्टोत्कीर्ण परमात्म अवस्थाको प्राप्त होकर क्षीणमोह जिन कहलाने लगता है । इस प्रकार तृतीय निश्चयस्तुति जानना चाहिये ।

इसी प्रकार मोहपदको बदलकर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नांकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करना चाहिये ?

पहले सामान्यरूपसे उच्यत था अर्थात् मोहादिप्रकृतियोंके उपशम करनेका प्रयास था । और अब एकदम नाश कर क्षीणमोह होनेका लक्ष्य है । इसी तरह और भी जान लेना चाहिये । व्यवहारनयसे शरीर और आत्मामें एकपन कहा जाता है । निश्चयसे आत्मा और शरीर एक नहीं हैं, अतः शरीरका स्तवन करनेसे ही आत्माका स्तवन नहीं हो सकता, किन्तु निश्चय से आत्माका स्तवन करनेसे ही आत्माका स्तवन हो सकता है । अतः आत्मा और शरीर भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं । इस विवेचनसे, जो यह शङ्का को गयी थी कि शरीरका स्तवन करनेसे आत्माका स्तवन होता है उसका निरास हो जाता है ॥३३॥

यही भाव श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशमे प्रकट करते हैं—

शाङ्गलविक्रीडितलब्ध

एकस्व व्यवहारतो न तु पुन कायात्मनोर्निश्चया—

न्नु स्तोत्र व्यवहारतोऽस्ति वपुष स्तुत्या न तत्तत्त्वत ।

स्तोत्र निश्चयतश्चितो भवति चिस्तुत्यैव सैव भवे—

न्नातस्तीर्थकरस्तवोत्तरषण्णादेकस्वमात्माङ्गयो ॥२०॥

अर्थ—शरीर और आत्मामें एकपन व्यवहारसे है, निश्चयसे नहीं, अतः शरीरकी स्तुतिसे आत्माकी स्तुति व्यवहारसे है, निश्चयसे नहीं। निश्चयसे तो आत्माकी स्तुति आत्माकी स्तुतिसे ही हो सकती है। इस तरह तीर्थंकरकी स्तुति विषयक प्रश्नका जो उत्तर दिया था उसके बलसे आत्मा और शरीरमें एकपन सिद्ध नहीं किया जा सकता ॥२७॥

अब आत्मा और शरीरकी एकताके नष्ट होने पर ही ज्ञान ज्ञानमें प्रतिष्ठित होता है यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मालिनीछन्द

इति परिचिततत्त्वैरात्मकावैकतया

नयविमजनयुक्त्यात्यन्तपुच्छादितायाम् ।

अवतरति न बोधो बोधमेवाद्य कस्य

स्वरपरमसकृष्ट प्रसङ्गटन्नेक एव ॥२८॥

अर्थ—इस तरह तत्त्वके अध्यासी मुनियोंके द्वारा नयविभागकी योजनासे जब आत्मा और शरीरकी एकताका विलकुल निराकरण कर दिया गया तब स्वरस के वेगसे खिचकर एक स्वरूप प्रकट हुआ किसका ज्ञान, ज्ञानमें अवतीर्ण नहीं होता? अर्थात् किमका ज्ञान ज्ञानमें प्रतिष्ठित नहीं होता?

ज्ञान के साथ अनादि कालसे मोहजन्य विकारोका मिश्रितपना चला आ रहा है उसीके प्रभावसे यह जीव पदार्थोंको जानकर उनमें इष्टानिष्टका विकल्प करता है, इस विकल्पके कारण उसका ज्ञान ज्ञानमें प्रतिष्ठित नहीं हो पाता। परन्तु जब मोह नष्ट हो जाता है तब उसके उदयमें जायमान विकल्प कहा रहेंगे? इस तरह विकल्पके अभावमें ज्ञान ज्ञानमें ही प्रतिष्ठित हो जाता है।

यहाँ निश्चय और व्यवहारनयके कथन द्वारा आत्मा और शरीरका भेद दिखाया गया है। जो पुरुष इस भेदको जानता है उसीने स्वरसको शीघ्र ही अपनी ओर आकृष्ट कर लिया और उसीका बोध वास्तविक बोध है ॥२८॥

इस तरह यह जीव अनादि मोहसंतानके कारण मंजित आत्मा और शरीरके एकत्व-संस्कारसे यद्यपि अप्रतिबुद्ध रहता है तो भी बुद्ध प्रयासके कारण इसके तत्त्वज्ञानरूपी ज्योति प्रकट हो जाने पर उस नेत्रविकारीके समान जिसके कि नेत्रका फूला दूर हो गया है, शीघ्र ही प्रतिबुद्ध हो जाता है और साक्षात् द्रष्टा अपने आपको अपने आप ही जानकर, उसीकी श्रद्धा कर उसीका आचरण करना चाहता है अर्थात् उसीमें लीन होना चाहता है, ऐसा जीव आचार्य महाराजसे पूछता है कि हे भगवन्! स्वात्माराम अर्थात् अपने आपमें ही लीन रहने वाले पुरुषको अन्यद्रव्योंका प्रत्याख्यान करना पड़ता है, सो वह प्रत्याख्यान क्या वस्तु है? इस प्रश्नके उत्तरमें आचार्य आगे प्रत्याख्यानका स्वरूप कहते हैं—

सन्वे भावे जम्हा पचक्खाई परे ति णादूण ।

तम्हा पचक्खाण णाण णियमा मुण्येयव्व ॥३४॥

अर्थ—जिस कारण सब भाव पर है ऐसा जानकर साधु उनका त्याग करता है इस कारण ज्ञान ही प्रत्याख्यान है ऐसा नियमसे जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—जिस कारणसे यह भगवान् ज्ञाता आत्मद्रव्य, अन्य पर द्रव्यके स्वभावसे होने वाले सम्पूर्ण भावोंको परत्वरूपसे जानकर त्यागता है क्योंकि वे सम्पूर्ण पर भाव अपने स्वभावसे व्याप्त नहीं हैं । इसलिये जो पहले जानता है वही पश्चात् उन्हे त्यागता है, क्योंकि जो ही आत्मा जानने वाला है वही आत्मा त्याग करने वाला है, अन्य त्याग करने वाला नहीं है, इस प्रकार आत्मामे निश्चय करके प्रत्याख्यानके समय प्रत्यारव्येय पदार्थ—त्यागने योग्य पदार्थ रूप उपाधिसे प्रवृत्तिमे आया जो (व्यवहारसे) कर्तापनेका व्यपदेश है उसके होने पर भी परमार्थसे अव्यपदेश्य ज्ञानस्वभावसे च्युत न होनेके कारण ज्ञान ही प्रत्याख्यान है ऐसा अनुभव करना चाहिये ।

भावार्थ—वास्तवमें ज्ञान ज्ञेयको जानता है, न तो उसे ग्रहण करता है और न उसे त्यागता है, त्याग ग्रहणपूर्वक होता है, किन्तु अनादि कालसे एक ऐसी मोहकी उपाधि इस आत्मद्रव्यसे लगी हुई है कि जिसके सन्बन्धसे यह परद्रव्यको अपना मानता है और जब तक मानता है तभी तक अनन्त ससारकी यातनाओंको सहता हुआ चतुर्गतिका पात्र होता है । जब काललब्धि आदि निमित्त मिलते हैं तब विभ्रमके मूल मिथ्यात्वक जानेपर अपनेको जानता है । उस कालमे परके ग्रहणका विकल्प ही नहीं होता, ज्ञानका परिणमन जानने मात्र रह जाता है । उसमे रागादि द्वारा जो इष्टानिष्ट कल्पनाओंका उदय हाता था वह स्वयमेव शान्त हो जाता है । उस समय ज्ञाता ज्ञाता ही रह जाता है, त्याग और ग्रहणका विकल्प कराने वाला जो था वह सत्तामे ही नहीं रहा, विकल्प कहाँसे हो ? अतः आचार्योंका कहना है कि परमार्थसे अपने स्वरूपसे च्युत न होने वाले ज्ञानका ही नाम प्रत्याख्यान है ॥ ३४ ॥

अब ज्ञाताके प्रत्याख्यानमे कौन-सा दृष्टान्त है यही बिसाते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो परदव्वमिण ति जाणिदु चयदि ।

तह सन्वे परभावे णाऊण विमुचदे णाणी ॥३५॥

अर्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष यह परद्रव्य है ऐसा जानकर उसे छोड़ देता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव समस्त पर भावोंको 'ये पर हैं' ऐसा जान कर छोड़ देता है ।

विशेषार्थ—उक्त अर्थको आचार्य वृष्टान्त द्वारा समझाते हैं । जैसे, कोई मनुष्य धोबीसे पराया वस्त्र लाकर तथा अपना समग्र उस वस्त्रको ओढ़ कर सो गया, क्योंकि उसे

यह ज्ञान नहीं था कि यह पराया वस्त्र है। अब जिसका वस्त्र था वह धोबीसे स्वकीय वस्त्र मँगने लगा। धोबीने कहा—आपका वस्त्र अमुकके घर भूलसे चला गया। इस बातको सुनकर वह शीघ्र ही जिसने अज्ञानसे अपना मानकर व्यवहारमें लिया था उसके घर आया और बलपूर्वक वस्त्रके अखलको पकड़कर ओढ़ने वालेको उधाड़ दिया और कहा कि भाई ! यह वस्त्र भूलसे आप बदल लाये हो, अतः शीघ्र ही हमारा वस्त्र हमको सौंप दो। इस प्रकारका वाक्य श्रवणकर उसने सम्यक् रीतिसे परीक्षाकर यह निश्चयकर लिया कि यथार्थमें यह पराया है, तब शीघ्र ही उस वस्त्रको लौटा दिया। ऐसे ही ज्ञाता भी सम्भ्रान्तिसे परकीय भावोंको ग्रहणकर तथा उन्हें आत्मीय जानकर आत्मामें उन भावोंका अभ्यासकर सो जाता है। अज्ञानके बशीभूत होकर उन्हें परकीय नहीं जानता। अतएव वेसुध सोते हुए की तरह कालयापन करता है। जब भाग्योदयसे श्री निर्ग्रन्थ गुरुका समागम होता है तब वे गुरु समझाते हैं—भाई ! तुम तो ज्ञान-दर्शनके पिण्ड हो, एक हो, यह जो भाव हैं वे परनिमित्तक है, वास्तवमें तुम्हारे नहीं है, विकारजन्य है तथा विकारी है, ऐसा शीघ्र ही प्रतिबोध कराते हैं, निश्चयकर आत्मा एक है, इस प्रकार बार-बार आगमवाक्योंको श्रवण करता हुआ आत्मा सम्पूर्ण चिन्होंसे उन भावोंकी परीक्षा कर यह निश्चय कर लेता है कि ये जो औपाधिक भाव हैं वे पर हैं, क्योंकि परनिमित्तसे जायमान हैं। इस प्रकार जानकर शीघ्र ही सम्पूर्ण विभाव भावोंको त्याग देता है। जब तक अज्ञानसे यह आत्मा पर वस्तुको अपनी जानता है तभी तक उसे अपनी मानता है और उसे ग्रहण किये रहता है। जिस समय यह ज्ञान हो जाता है कि यह तो परकीय वस्तु है तब त्यागनेमें विलम्ब नहीं करता है।

इस तरह यह आत्मा अनादि मोहके बशीभूत होकर अज्ञानी हो रहा है और उसी अज्ञानसे परनिमित्तसे जायमान रागादिक विभावोंको स्वकीय मान रहा है। जब श्रीगुरुके निमित्तसे मोहका अभाव होनेपर स्वकीय स्वरूपका ज्ञानी हो जाता है तब झटिति उन पर भावोंको त्याग देता है ॥ ३५ ॥

यही बात अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

अवतरनि न यावद् वृत्तिमत्यन्तवेगा-

दनवमपरभावत्यागहृष्टान्तरि ।

झटिति सकलभावैरन्यदीयैर्विमुक्ता

स्वयमियमनुभूतिस्तावदाविर्बभूव ॥२९॥

अर्थ—अनवम—जिनसे अवम—बुरे दूसरे नहीं ऐसे—परभावोंके त्यागके लिए दिव्ये वृष्टान्तपर दृष्टि अत्यन्त वेगसे जब तक प्रवृत्तिको प्राप्त नहीं होती तब तक अन्य समस्त भावोंसे रहित यह अनुभूति शीघ्र ही स्वयं प्रकट हो जाती है।

भावार्थ—आचार्य महाराजने परपदार्थोंके त्यागका जो दृष्टान्त दिया है उस पर दृष्टि शीघ्र ही जब तक स्थिर हो उससे पहले ही समस्त परभावोंसे रहित स्वानुभूति तत्काल प्रकट हो जाती है अर्थात् परको पर जानते ही उसके त्यागमें बिलम्ब नहीं लगता। यहाँ परभाव के त्यागका जो दृष्टान्त है उसका यह आशय है कि जब आत्माने जान लिया कि ये परभाव हैं तब उनमें जो ममत्वभाव था उसका एकदम अभाव हो जाता है। यदि किसी सम्यक्त्वोंके चारित्र्यमोहका उदय हो तो वह उनमें उदासीन हो जाता है—आसक्त नहीं रहता। परको पर जाननेसे ही चक्रवर्ती ९६००० स्त्रियों और षट्खण्ड भरत क्षेत्रका आधिपत्य होते हुए भी उस बिभवसे जलमे कमलपत्रकी तरह अलिप्त रहते हैं, कर्दममे पड़ा हुआ सुवर्ण कर्दमके लेपसे रहित ही रहता है। बालकका दुग्धादि द्वारा पोषण करती हुई भी धाय अन्तरङ्गसे उसे अपना नहीं समझती और माता दुग्धादि द्वारा पोषण न करती हुई भी अपना समझती है। इससे यह सिद्धान्त आया कि सम्यग्ज्ञानके होनेपर परपदार्थमे ममत्वभावका अभाव हो जाता है ॥ २९ ॥

आगे अनुभूतिसे परभावका भेदज्ञान किस प्रकार होता है, यह आशङ्ककर उसका समाधान करते हैं। भेदज्ञानके दो रूप हैं—एक तो अपने रागादिकसे भिन्न आत्माको जानना और दूसरा श्रेय पदार्थोंसे भिन्न आत्माको जानना। इनमेसे पहले भावक मोहके द्वारा हुए जो भाव्य भाव, उनसे भिन्न होनेका प्रकार दिखाते हैं—

णत्थि मम को वि मोहो बुद्धिदि उवओग एव अहमिक्को ।

त मोह-णिम्ममत्त सप्पयस्स वियाणया विंति ॥३६॥

अर्थ—मोह मेरा कोई भी नहीं है, मैं तो एक उपयोगरूप ही हूँ ऐसा जो जानता है, आगमके ज्ञाता उसे मोहसे निर्ममत्व जानते हैं।

विशेषार्थ—मोह चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ, कोई भी मेरा नहीं है, मैं अकेला केवल उपयोगस्वरूप हूँ, ऐसा जो जानता है समयके जानने वाले उसे मोहसे निर्मम कहते हैं। अर्थात् जो आत्मा ऐसा जानता है कि मेरा स्वरूप तो ज्ञानादि उपयोगरूप है, जो ये रागादिक औपाधिक भाव होते हैं वे मेरे लक्षण—स्वरूप नहीं हैं, नैमित्तिक विभाव भाव हैं, निमित्तका अभाव होने पर इनका विलय देखनेमें आता है, उस आत्माको आत्मा और परके जानने वाले तत्त्वज्ञानी जीव मोहसे निर्ममता बाला कहते हैं।

मैं सत्यार्थ रूपसे ऐसा जानता हूँ कि यह जो मोह है वह मेरा कुछ भी नहीं है। जब तक मोहकर्म सत्तामें रहता है तब तक तो आत्मा कुछ भी विकार भाव करनेको समर्थ नहीं होता, किन्तु जब उसका विपाक काल आता है तब आत्मामें भाव्यभाव—रागादिक होते हैं और उन भावोंके उत्पन्न होनेमें इसकी विपाक अवस्था निमित्तभूत है। इसीसे फलदानकी समर्थतासे जब यह उदयमे आता है तब आत्मामे जो रागादिक उत्पन्न होते हैं वह इसीके

द्वारा होते हैं। अतः उन भावोंका उत्पादक यह मोहनीय पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म ही है, यही भावक कहलाता है। आत्मा टकोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभाव वाला है। अतः परमार्थसे विचार किया जावे तो यह भाव आत्माका स्वभावजन्य नहीं है। इसीलिये श्रीगुरुका कहना है कि पुद्गलद्रव्यात्मक मोहकर्म जिसका उत्पादक है ऐसा मोह मेरा कुछ भी नहीं है क्योंकि परमार्थसे परभावके द्वारा पर नहीं हो सकता है। ज्ञानी मनुष्य ऐसा विचार करता है—जिसकी प्रतापरूप संपदा स्वयं ही विश्वके समस्त पदार्थोंके प्रकाश करनेमें चतुर है तथा निरन्तर विकासरूप है, ऐसे चैतन्यशक्तिरूप स्वभावके द्वारा भगवान् आत्माका ही अवबोध होता है। मैं एक चैतन्यस्वभाव वाला हूँ परन्तु समस्त द्रव्योंका जो परस्पर साधारण एकक्षेत्रावगाह हो रहा है उसकी अनिवार्यता—निवारण किये जानेकी असमर्थता—से परस्परमज्जित अवस्था भी हो रही है अर्थात् आत्मा और रागादिक विकारी भाव परस्पर मिलकर एक हो रहे हैं। परन्तु जिस प्रकार वही और खाँड परस्पर मिलकर यद्यपि एकरूप प्रतीत होते हैं तथापि विवेकी जनोंको वही और खाँडका स्वाद पृथक्-पृथक् अनुभवमें आता है उसी प्रकार आत्मा और रागादिककी मज्जितावस्थामें भी भेदज्ञानी पुरुषोंको आत्मा तथा रागादिकका स्वाद पृथक्-पृथक् अनुभवमें आता है। अतः मैं मोहके प्रति निर्मम ही हूँ। जीवका चैतन्यगुणके द्वारा भिन्न ही अनुभव होता है और मोहात्मक रागादिकोंका आकुल-तात्मक अनुभव निम्न रूपसे होता है। अतः आत्मा सदा अपने एकत्वसे तन्मय स्थितिको धारण करता हुआ स्थित है तथा माह उससे भिन्न पृथक् ही पदार्थ है।

वास्तवमें मोहकर्म पुद्गलात्मक है। इसका जब विपाककाल आता है तब आत्माके उपयोग मन्बन्धी स्वच्छताकी विकाररूप परिणति हो जाती है और उसी परिणतिमें ये ये रागादिक कलुषभाव अवतीर्ण होते हैं। मिथ्यात्वके निमित्तसे यह आत्मा उन्हें अपने मानने लगता है। फलस्वरूप कभी अपनेको क्रोधी, कभी मानी, कभी मायावी और कभी लोभी बनाता है। इन्हींके द्वारा अनर्थपरम्पराका पात्र होता है। परन्तु जब भेदज्ञानका अवलम्बन करता है तब इन्हें विकृत भाव जान इनसे भिन्न अपने ज्ञानानन्द स्वभावका अनुभव करता हुआ अनर्थपरम्पराका समूल उन्मूलन कर देता है। इस तरह भावक और भाव्यका विवेक प्रकट होता है ॥ ३६ ॥

अब श्री अमृतचन्द्रस्वामी इसी भावको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

स्वागताछन्द

सर्वतः स्वरसनिर्भरभाव चेतये स्वयमहं स्वमिहैकम् ।

नास्ति नास्ति मम कश्चन मोहः शुद्धचिद्वनमहोनिधिरस्मि ॥ ३० ॥

अर्थ—जो सब ओरसे स्वरसके भारसे भरा हुआ है ऐसे एक आत्मस्वरूपका ही मैं इस लोकमें स्वयं अनुभव करता हूँ, कोई भी मोह मेरा नहीं है, नहीं है, मैं तो शुद्ध चैतन्यरूप तेजका भाण्डार हूँ।

भावाय—मैं शुद्ध चेतनाकी निधि हूँ, मोहसे मेरा कोई भी सम्बन्ध नहीं है, यह तो एक औपाधिक भाव है जो निमित्तवश मेरी स्वच्छतामें प्रतिभासमान होता था, कुछ मेरा स्वरूप नहीं था। जैसे स्फटिकमणि स्वभावसे स्वच्छ और निर्विकार है, किन्तु जपापुष्पादिके संयोगसे उसकी स्वच्छतामें लालिमा आदि अनेक रङ्ग प्रतिभासमान होते हैं वे यद्यपि स्फटिकमणिमें वर्तमानरूपसे भासमान हो रहे हैं किन्तु तत्त्वदृष्टिसे स्फटिकके अभेदरूप नहीं हो गये हैं क्योंकि जपापुष्पादिके वियोगमें स्फटिकमणि स्वच्छ ही रहता है। इसी प्रकार आत्माके स्वच्छ उपयोगमें यह रागादिक, मोहकर्मके विपाकसे प्रतिभासमान होते हैं और उस समय अज्ञानी जीव उन्हें अपने स्वरूप मान लेता है। परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब उपयोगकी स्वच्छतामें वे परमार्थसे आत्माके नहीं हैं, ऐसा सम्यग्ज्ञानी जीवोंके अनुभव होने लगता है। इस तरह भावक-भाव्यभावका अवबोधकर मोह पदके स्थानमें राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, प्राण, रसना और स्पर्शनको रख कर सांलह पदोका पृथक्-पृथक् व्याख्यान करना चाहिये ॥३०॥

अब जिस प्रकार भावक-भाव्यभावसे आत्माको भिन्न किया उसी प्रकार ज्ञेय-ज्ञायक-भावसे भी भिन्न जानना चाहिये, यह समझाने लिये गाथा कहते हैं—

णत्थि मम धम्म आदी बुज्झदि उवओग एव अहमिक्को ।

त धम्मणिम्ममज्ञं समयस्स वियाणया विति ॥३१॥

अर्थ—जो ऐसा जानता है कि ये धर्म आदि द्रव्य मेरे नहीं हैं, मैं तो एक उपयोगरूप ही हूँ उसे आगमके ज्ञाता मुनीश्वर धर्मनिर्ममज्ञ कहते हैं ॥

विशेषार्थ—यह जो धर्म, अधर्म, अकाश, काल तथा मेरेसे भिन्न जीवद्रव्य और पुद्गल हैं वे सब पदार्थ स्वरूपसे उत्पन्न, अनिवार्य प्रसारसे युक्त तथा समस्त पदार्थोंको प्रसित करने वाली प्रचण्ड चैतन्य शक्तिके द्वारा प्राप्तीभूत होनेसे यद्यपि अत्यन्त अन्तर्निर्मम-के समान आत्मामें प्रकाशमान हो रहे हैं तो भी मैं टङ्कात्कार्ण एक ज्ञायकस्वभाव वाला हूँ, और ये सब पदार्थ मुझसे भिन्नस्वभाव वाले हैं तथा परमार्थसे बाह्यरूपताको छाँड़नेमें असमर्थ है। अर्थात् अपना बाह्य रूप छोड़कर चैतन्यरूप परिणमन त्रिकालमें नहीं कर सकते, इसलिये मेरे नहीं है। जैसे स्वच्छताके कारण संमुखगत पदार्थ दर्पणमें प्रतिबिम्बित-से जान पड़ते हैं, परमार्थसे दर्पण भिन्न है और पदार्थ भिन्न है, दर्पणकी स्वच्छता उन बाह्य पदार्थोंके निमित्तसे यद्यपि उन पदार्थोंके आकार परिणमनको प्राप्त हो जाती है तथापि उन पदार्थोंके साथ उसका तादात्म्य नहीं होता। जो दर्पणमें भासमान हो रहे हैं वे सब दर्पणकी स्वच्छताके विकार हैं। इसी तरह आत्मामें ऐसी निर्मलता है कि यदि प्रतिबन्धक कारण न हों तो ज्ञेय पदार्थ उसमें प्रतिभासमान होते हैं। इसका यह अर्थ नहीं कि वे बाह्य ज्ञेय ज्ञानके अभ्यन्तरमें चले जाते हैं, जो ज्ञानमें भासमान हो रहे हैं वह ज्ञानका ही परिणमन है। अतः ये जो धर्म, अधर्म, अकाश, काल, पुद्गल और अन्य जीव हैं वे आत्माके नहीं हैं

ऐसा वहाँ समझना चाहिये। चैतन्यस्वभावके कारण नित्य ही उपयुक्त रहने वाला यह भगवान् आत्मा ही परमार्थसे निराकुल एक आत्मस्वरूपका वेदन करता हुआ यह जानता है कि मैं निश्चयसे एक हूँ, इसलिये सवेद्य-सवेदक—ज्ञेय-ज्ञायकभावसे उत्पन्न परस्परमें संकलन—समिश्रणके होनेपर भी आत्मा तथा पर पदार्थोंका स्वभाव स्पष्टरूपसे पृथक्-पृथक् अनुभवमें आता है। अतः मैं धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल तथा अन्य जीवरूप विजातीय-सजातीय द्रव्योंके प्रति निर्मम हूँ। पदार्थोंकी ऐसी ही व्यवस्था है कि वे सदाकाल आत्माके साथ एकपनको प्राप्त होकर भी अपने स्वरूपसे भिन्न ही रहते हैं। इस तरह ज्ञेयभावसे आत्माको भिन्न जानना चाहिये ॥३७॥

यही भाव अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

इति सति सह सर्वैरन्यभावेविवेके

स्वयमयमुपयोगो बिभ्रदात्मानमंकम् ।

प्रकटितपरमार्थदर्शनज्ञानबुद्धौ

कृतपरिणतिरात्माराम एव प्रवृत्त ॥३९॥

अर्थ—इस प्रकार अन्य समस्त भावोंके साथ भेद होनेपर इस जीवका यह उपयोग स्वयं एक आत्माको धारण करता हुआ जिनका यथार्थ स्वरूप प्रकट है ऐसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्ररूप परिणति कर आत्मारूप उपवनमें ही प्रवृत्त होता है—उसी एकमें रम जाता है।

भावार्थ—जब तक आत्मामें मोहजन्य रागादि परिणामोंका उदय रहता है और यह आत्मा उन्हें निज समझता है तब तक परपदार्थमें इष्ट कल्पनाकर किसी पदार्थमें आसक्त होकर तन्मय हो जाता है और किसी पदार्थमें अनिष्ट कल्पनाकर उसमें अनासक्त हो उसके नाशका उद्योग करता है। परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब सब ओरसे उपयोग अपने आप परसे पृथक् होकर अपने स्वरूपमें स्वयमेव रमण करने लगता है ॥३९॥

आगे दर्शन, ज्ञान, चारित्रस्वरूप परिणत हुए आत्माके स्वकीय स्वरूपका संक्षेपित किस तरह होता है, यह कहते हुए आचार्य इस कथनका उपसंहार करते हैं—

अहमिक्को खलु सुदो दसण-णाण-मइयो सदारूपी ।

ण वि अत्थि मज्झ किंचि वि अण्णं परमाणुमित्त पि ॥३८॥

अर्थ—निश्चयसे मैं एक हूँ, शुद्ध हूँ, दर्शन-ज्ञानमय हूँ, सदाकाल अरूपी हूँ, अन्य पर-द्रव्य परमाणुमात्र भी मेरा कुछ नहीं है।

विशेषार्थ—संसारमें जितने पदार्थ हैं वे सब अपने-अपने द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावचतुष्टय-

कर अपने-अपने अस्तित्वमें लीन हैं। अन्य पदार्थोंके साथ परस्परवगाह लक्षण सम्बन्ध होनेपर भी एक पदार्थका अन्य पदार्थके साथ तादात्म्य नहीं होता। निश्चयसे यह आत्मा अनादिकालसे मोहके द्वारा अत्यन्त अप्रतिबुद्ध हो रहा है और इसी अप्रतिबुद्धताके कारण अपने और परके भेदसे अनभिज्ञ है। इसकी ऐसी दशा देख समारसे विरक्त परमव्याख्य श्रीगुरुने इसे निरन्तर समझाया, उससे किसी तरह प्रतिबोधको प्राप्त हुआ। तब जैसे कोई मनुष्य सुवर्णको अपने हाथमें होते हुए भी अन्यत्र अन्वेषण करता है और न मिलनेसे दुखी होता है। उसकी यह अवस्था देख किसी मनुष्यने कहा—क्या खोजते हो ? वह कहता है—सुवर्ण खो गया है। तब उसने कहा—तुम्हारे हाथमें ही तो है। यह सुन वह एकदम आनन्दको प्राप्त हो गया। ऐसे ही आत्मा है तो आत्मामें ही, परन्तु अज्ञानी उसे शरीरादि पर-पदार्थमें खोजकर दुःखका पात्र होता है। अब श्रीगुरुके उपदेशसे परमेश्वर आत्माको जानकर तथा श्रद्धाकर और उसीमें चर्चाकर समीचीन आत्मामें ही आत्माका रमण करता हुआ एकदम आनन्दपुञ्जका आस्वाद लेकर ऐसा तृप्त हो जाता है कि अनन्त ससारकी यातनाएँ एकदम विलीन हो जाती हैं। वही मैं एक आत्मा हूँ। यद्यपि आत्मामें क्रम और अक्रमसे प्रवर्तमान व्यावहारिकभावोंके द्वारा नानापनका व्यवहार होता है तथापि चैतन्यमात्र आकार-के द्वारा मुझमें कोई भेद नहीं है, अतएव मैं एक हूँ। नारकादिक जीवके विशेष तथा जीव-रूप पुण्य, पाप, आसक्त्य, सत्त्व, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष ये जो व्यवहारसे नष्ट तत्त्व हैं उनसे मैं टट्टोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभावके द्वारा अत्यन्त भिन्न होनेसे शुद्ध हूँ। मैं चेतना-मात्र हूँ और सामान्यविशेषोपयोग अर्थात् ज्ञान-दर्शनोपयोगके साथ जो तन्मयता है उसका कभी भी अतिक्रमण नहीं कर सकता, अतः ज्ञान-दर्शनमय हूँ। स्पर्श-रस-गन्ध-वर्ण इनका सवेदन करनेवाला हूँ। अर्थात् मेरे ज्ञानमें ये प्रतिभासमान होते हैं, मैं इनका जाननेवाला हूँ परन्तु इनरूप नहीं परिणमता। अतः परमार्थसे सर्वदा अरूपी हूँ। इस प्रकार इनसे अपने स्वरूपको भिन्न जानता हुआ इन्हें जानता भर हूँ। यद्यपि बाह्य पदार्थ अपनी विचित्र स्वरूप-सम्पत्तिका द्वारा मेरे ज्ञानमें स्फुरित होते हैं—झलकते हैं तो भी परमाणुमात्र भी अन्य द्रव्य मेरा नहीं है जो भावकपनसे या ज्ञेयपनसे मुझमें फिर मोह उत्पन्न कर सके। जब आत्मामें भावक-भाव्यभाव और ज्ञेय-ज्ञायकभाव मोहके उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं होते हैं तब यह स्वरूपसे ही, फिर उत्पन्न न हो सके, इस तरह मोहका समूल उन्मूलन करता है और उस समय इसके महान् ज्ञानका उद्योत अर्थात् संपूर्ण ज्ञानका प्रकाश स्वयमेव प्रकट हो जाता है।

आत्माकी महिमाका गान करते हुए श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा कहते हैं—

वसन्ततिलकाञ्ज

मञ्जनु निर्मरमयी सममेव लोका

भालोक्युच्छलति घाम्तरसे समस्ता ।

आष्ठाब्ध विभ्रमतितस्करिणी भरेण

प्रोम्भन् पृथ मगवानवबोधसिन्धु ॥३२॥

अर्थ—विभ्रमरूपी परदाको शक्तिपूर्वक दूरकर यह भगवान् ज्ञानरूपी सागर प्रकट हुआ है सो लोकपर्यन्त छलकते हुए इसके शान्त रसमें ये समस्त प्राणी एक साथ अतिशय-रूपसे निमग्न हों।

भावार्थ—इस जीवका भेदज्ञानरूपी सागर मिथ्यादर्शनरूपी परदाके भीतर छिपा है। इसीसे ससारके ममस्त प्राणी बाह्य पदार्थोंमें अहंकार-ममकार करते हुए निरन्तर अशान्त रहते हैं। अतः उस मिथ्यादर्शनरूपी परदाको अत्यन्त दूरकर यह भगवान् भेदविज्ञानरूपी सागर प्रकट हुआ है सो इसके शान्त रसमें—आल्हाददायक परिणतिमें ससारके समस्त प्राणी एकसाथ अच्छी तरह अवगाहन करे। ससारके अन्य समुद्रोका रस अर्थात् जल तो क्षाररूप होनेसे अवगाहनके योग्य नहीं होता, परन्तु इस भेदविज्ञानरूपी सागरका रस अर्थात् जल अत्यन्त शान्त है, आल्हाददायक है और लोकान्त तक छलक रहा है। अतः अवगाहनके योग्य है। यहाँ आचार्य महाराजने यह कामना प्रकट की है कि ससारके सब प्राणी विभ्रम अर्थात् मिथ्यात्वका नष्टकर भेदज्ञानी होते हुए शान्तिका अनुभव करे, क्योंकि बिना भेदज्ञानके परसे ममत्व नहीं हट सकता और परमें ममत्वके हटे बिना शान्तिका अनुभवन नहीं हो सकता।

आत्मख्याति-टीकाके रचयिता श्री अमृतचन्द्र स्वामीने इस समयसारका वर्णन एक नाटकके रूपमें प्रकट किया है। नाटकके प्रारम्भमें एक पूर्व्वरङ्ग नामका प्रकरण होता है, जिसमें नट रङ्गभूमि सम्बन्धी विघ्नोकी शान्तिके लिये स्तवन आदि करते हैं। यहाँ पूर्व्वरङ्ग नामक प्रकरणको समाप्त करते हुए अमृतचन्द्राचार्यने भेदज्ञानका स्तवन किया है ॥ ३२ ॥

अब आगे जीव और अजीव दोनों एक होकर प्रवेश करते हैं। सो उन दोनोंमें भेदको दिखलाने वाला जो ज्ञान है उसकी प्रशंसामें कलश काव्य लिखते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

जीवाजीव-विवेकपुष्कलदत्ता प्रत्यायत्पार्षदा-

नाससारनिबद्धबन्धनविधिष्वसाद्विशुद्ध स्फुटम् ।

आभाराभमनन्तधाममहसाध्यक्षेण निर्योदित

धीरोदात्तमनाकुल विलसति ज्ञान मनो ह्लादयत् ॥३३॥

अर्थ—जो जीव और अजीवके भेदको दिखलानेवाली विशाल दृष्टिसे सभासदोंको

१ यन्नाट्यवस्तुन पूर्व्वं रङ्गविघ्नोपशान्तये ।

कुशीलना प्रकुर्वन्ति पूर्व्वरङ्गं स उच्यते ॥ —साहित्यदर्पण परिच्छेद ६ ।

सभापति सभासभ्या गायका वादका अपि ।

नटी नटश्च मोदन्ते यत्रान्योग्यान् रज्जनात् ॥

अतो रङ्ग इति ज्ञेयं पूब यत्स प्रकल्पते ।

तस्मादयं पूर्व्वरङ्गं इति विद्वद्भिर्निरूप्यते ॥ —भावप्रकाशिका ।

भिन्न द्रव्यकी प्रतीति कराता है, जो अनादि संसारसे बँधे हुए ज्ञानावरणादि कर्मोंका नाश करनेसे शुद्ध है, विकासरूप है, आत्मासे ही रमण करता है, अनन्त तेजःस्वरूप है, प्रत्यक्ष तेजसे नित्य उदित है, धीर है, उदात्त है, आकुलतासे रहित है और मनका आह्लादित करने-वाला है ऐसा सम्यग्ज्ञान प्रकट होता है ।

भावार्थ—सम्यग्ज्ञान मनको आनन्दरूप करता हुआ विकासरूप उदित होता है । अनादिकालसे आत्मा इसके बिना दुःखमय जीवन बिता रहा था और हीन मनुष्यके सदृश धनके अभावसे परम दुःखी था । परचात् धनके प्राप्त होनेसे जैसे रक्त मनुष्य सानन्द होता है ऐसे ही सम्यग्ज्ञानके प्राप्त होनेपर आत्मा आह्लादभावको प्राप्त होता है । सम्यग्ज्ञान जीव और अजीवका स्वरूप दिखाकर सभासदोंको यथार्थ प्रतीति कराता है, अनादिकालसे लगे हुए जो ज्ञानावरणादि कर्म हैं उनके बन्धनकी विधिको ध्वस्त करनेके कारण विशुद्ध है, पुष्पकी कलीके समान विक्रमको प्राप्त है, उसके रमणका स्थान आत्मा ही है अर्थात् पहले मोहके निमित्तसे परपदार्थमें जाता था, अब मोहका अभाव होनेसे स्वीय आत्मामें ही विश्रान्त हो गया, अनन्त ज्ञेय पदार्थोंको जाननेवाला होकर भी आत्मतत्त्वमें ही रमण करता है, अनन्त प्रकाशमय है, प्रत्यक्ष तेजकर नित्य ही उदयरूप है, धीर है, उदात्त है अर्थात् साहक सम्बन्धसे होनेवाले विकारी भावोंसे पहले विकृत था, पर अब मोहका अभाव होनेसे शुद्ध दर्पणकी तरह हो गया, केवल ज्ञेयोंके बिम्ब पड़नेसे ज्ञेयाकारका व्यवहार होता है । तात्त्विक-वृष्टिसे ज्ञानका परिणमन ज्ञानरूप ही है, आत्माके स्वरूपको नहीं जानकर पहले नाना प्रकारकी आकुलताओंसे युक्त था, अब यथार्थ प्रतीति होनेसे निराकुल हो गया ॥३३॥

आगे जीव और अजीवके एकरूप होकर प्रवेश करनेसे जीवका यथार्थ स्वरूप समझनेमें जो बिभ्रम होता है उसे दिखाते हैं—

अप्पाणमयाणता मूढा हु परप्पवादिणो केई ।

जीव अज्झवसाण कम्म च तद्वा परूविति ॥३९॥

अवरे अज्झवसाणेसु तिव्वमदाणुभागग जीव ।

मण्णति तद्वा अवरे णोकम्मं चावि जीवो त्ति ॥४०॥

कम्मस्सुदयं जीवं अवरे कम्माणुभागमिच्छति ।

तिव्वत्तण-मंदत्तणगुणेहिं जो सो ह्वदि जीवो ॥४१॥

जीवो कम्म उदय दोण्णि वि खलु के वि जीवमिच्छति ।

अवरे सजोयेण दु कम्माणं जीवमिच्छति ॥४२॥

एवंविहा बहुविहा परमप्पाण वदंति दुम्मेहा ।

ते ण परमदुवाई णिच्छयवाईहिं णिदिट्ठा ॥४३॥

अर्थ—आत्माको नहीं जानते हुए तथा परको आत्मा कहते हुए कितने ही ऐसे मूढ़ हैं जो अध्यवसानरूप भावको जीव मान लेते हैं। कितने ही ऐसे मूढ़ हैं जो कर्मको ही जीव मानते हैं। कितने ही ऐसे मूढ़ हैं जो अध्यवसानभावोंमें तीव्र मन्द अनुभागको जीव मान लेते हैं। बहुतसे ऐसे अज्ञानी जीव हैं जो नोकर्म—शरीरको ही जीव मान कर संतोष कर लेते हैं। कोई ऐसे हैं जो कर्मके उदयको ही जीव मानते हैं। कितने ही ऐसे हैं जो तीव्र और मन्दरूप गुणोंके द्वारा भेदरूपको प्राप्त कर्मोंका अनुभाग ही जीव है ऐसा मानते हैं। बहुत वादी ऐसे हैं जो जीव और कर्मकी मिली हुई अवस्थाको जीव मानते हैं। और कितने ही ऐसे हैं जो कर्मोंके सयोगसे होनेवाली परिणतिको जीव मानते हैं। इस प्रकार तथा अन्य भी बहुत प्रकारसे दृष्टबुद्धिवाले मिथ्यादृष्टि जीव परको आत्मा मानते हैं। परन्तु वे परमार्थवादी नहीं हैं, ऐसा निश्चयनयके जाननेवालोंने कहा है।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस संसारमें जिन्होंने उस आत्मद्रव्यका असाधारण लक्षण नहीं जाना है वे नपुसकपनसे अत्यन्त मूढ़ होते हुए पारमाधिक आत्माको नहीं जानकर परको आत्मा कहते हैं। परमार्थरूपसे जबतक वस्तुका यथार्थ परिज्ञान नहीं होता तभी तक मिथ्या-ज्ञानसे पदार्थके स्वरूपमें नाना प्रकारको कल्पनाएँ हुआ करती हैं। जैसे—मानसरोवरका एक हंस दैवयोगसे एक कूपपर पहुँच गया। कूपका मण्डक आगन्तुक हंसको देखकर पूछता है—महाशय ! कहाँसे आपका शुभागमन हुआ ? हंस कहता है—हिमालय मध्यस्थित मानसरोवरसे आया हूँ। तब वह मेण्डक पूछता है—कितना बड़ा मानसरोवर है ? हंसने उत्तर दिया—बहुत भारी है। मेण्डकने एक पाँव पसार दिया, क्या इतना बड़ा है ? हंसने कहा—नहीं भाई, बहुत भारी है। तब दूसरा पाँव फैला दिया, क्या इतना बड़ा है ? हंसने कहा—नहीं, वह बहुत विस्तारसे है। तब मेण्डकने सर्वाङ्ग फैला दिया, क्या इतना विपुल है ? हंसने कहा—भाई उसका विस्तार अत्र बहुत विस्तृत है। तब मेण्डक समस्त कूपमें भ्रमण कर कहने लगा, यदि अधिकसे अधिक होगा तो इतना होगा, यदि इससे भी विपुल है तो केवल कहनेकी बात है, है नहीं। इसी तरह आत्माके आध्यन्तर स्वरूपसे जो अपरिचित है तथा शरीरादिकों ही जिन्होंने आत्मा मान रखा है वे उसका स्वरूप जाननेमें असमर्थ हैं। अतः जो कुछ अपनी कल्पनामें आ गया उसे ही जीव मान लेते हैं। उन्हीं मिथ्यावादियोंके थोड़ेसे भेदोंका आचार्य विवेचन करते हैं—

कितने ही वादी ऐसे हैं जिनका कहना है कि नैसर्गिक राग-द्वेषसे कलुषित जो अध्यवसान भाव है वे ही तो जीव हैं क्योंकि रागद्वेषात्मक अध्यवसान भावसे भिन्न अगारके कृष्णपनकी तरह जीवकी उपलब्धि नहीं होती है। अर्थात् जैसे अगारसे भिन्न कृष्णपन नहीं देखा जाता, ऐसे ही रागद्वेषरूप कलुषित अध्यवसानभावसे भिन्न आत्माकी उपलब्धि नहीं होती है।

कितने ही वादी ऐसे हैं जिनका कहना है कि अनादि अनन्त अथवा पूर्वापरीभूत अवयवोंमें एक संसरणरूप क्रियासे क्रीडा करता हुआ जो कर्म है वही जीव है क्योंकि इस कर्मसे भिन्न जीव अनुभवमें नहीं आता।

बहुतसे बादियोंका कहना है कि तीव्र और मन्द अनुभागसे जिनमे भेद है अर्थात् जिनमे कभी तो तीव्र रागादिक होते हैं और कभी मन्द रागादिक होते हैं। जब इनकी तीव्रता होती है तब यह हिंसादि कार्योंमें प्रवृत्ति करता है और जब इनकी मन्दता होती है तब दया आदि कार्योंमें प्रवृत्ति करता है। इस तरह तीव्र, मन्द अनुभागसे भेदका प्राप्त तथा दुःख-दायक रागरससे पूरित अध्यवसान भावोंकी जो सतति है वही जीव है क्योंकि इनसे भिन्न जीवकी उपलब्धि नहीं देखी जाती। यदि इनसे भिन्न जीवकी उपलब्धि आपक अनुभवमें आती है तो स्पष्टरीतिसे कहो, ससारमें रागादिक परिणामांक सिवाय अन्य कुछ नहीं देखा जाता। अतः इन्हींको जीव मानना उचित है, ऐसा बहुतसे ऊपरी दृष्टिवाले लोगोंका प्रलाप है।

नवीन और पुरानी अवस्थाके भेदसे प्रवृत्तिमें आ रहा जो शरीर है वही जीव है, क्योंकि उससे अतिरिक्त जीव देखनेमें नहीं आता। किसीने कहा भी है—

न जन्मन प्राक् न च पक्षताया

परो विभिन्नेऽवयवे न चान्त ।

विज्ञानं नियन्त्रं च दृश्यतेऽस्माद्

भिन्नो न देहादिह कश्चिदात्मा ॥ — (भर्मशमाभ्युदयमे पूर्वपक्ष) ।

अर्थात् इस संसारमें जन्मसे पहले और मरनेके बाद तथा हाथ, पैर आदि अवयवके कट जानेपर, भीतर प्रवेश करता अथवा भीतरसे बाहर निकलता हुआ कोई जीव शरीरसे भिन्न दिखाई नहीं देता है।

इस तरह नया और जीर्ण शरीर ही जीव है, ऐसा कितने ही वादी कहते हैं।

संसार पुण्य और पापके बिपाकसे ही पूरितावस्थ हो रहा है। अतः कर्मविपाक ही जीव है क्योंकि शुभ और अशुभ भावोंको छोड़कर भिन्नरूपसे किसी जीवतत्त्वकी उपलब्धि नहीं होती, ऐसा बहुतसे बादियोंका मन्तव्य है।

कितने ही बादियोंका यह मत है कि साता और अमाताके भेदसे युक्त कर्मका अनुभाग ही ससारमें देखनेमें आता है। जब साता कर्मका अनुभाग आता है तब सुख और जब असाता कर्मका अनुभाग आता है तब दुःख होता है। अतः सुख और दुःखको छाड़कर अन्य जीवकी सत्ता अनुभवमें नहीं आती है।

कोई कहते हैं कि जिस प्रकार मज्जितावस्थामें दही और खांड मिलकर एक भासमान होते हैं उसी प्रकार आत्मा और कर्म इन दोनोंको मिला अवस्थाका ही जीवशब्दसे व्यवहृत करते हैं, क्योंकि इन सब कर्मोंको छोड़कर अन्य कोई जीव नहीं है, यदि होता तो अनुभवमें आता।

अर्थक्रियामें समर्थ जो कर्मसंयोग है वही जीव है। जिस प्रकार आठ काठोंका संयोग

ही खट्वा है उसी प्रकार आठ कर्मोंका संयोग ही जीव है। इनसे अतिरिक्त कोई भिन्न जीव नहीं है, ऐसा बहुतसे बादियोंका मत है।

इसी प्रकार और भी अनेक वादी परको आत्मा शब्दसे व्यवहृत करते हैं। परन्तु वे सब विपरीतबुद्धि वाले हैं, अतएव परमार्थवादी नहीं हैं, ऐसा निश्चयके जाननेवाले कहते हैं।
॥३९॥४०॥४१॥४२॥४३॥

ये सब मिथ्यावादी क्यों हैं ? इसका आगे आचार्य उत्तर देते हैं—

एए सव्वे भावा पुग्गलद्ववपरिणामणिप्पण्णा ।

केवलजिणेहि भणिया कह ते जीवो त्ति वुच्चति ॥४४॥

अर्थ—ये पूर्वमें कहे हुए अध्यवमान आदि सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणामसे निष्पन्न हुए हैं ऐसा श्रीकेवली जिनेन्द्रने कहा है, तब वे जीव कैसे कहे जा सकते हैं ?

विशेषार्थ—क्योंकि अध्यवसानादिक जितने भाव हैं इन सबको सर्वज्ञ भगवान्ने पुद्गलद्रव्यमय कहा है। अतः ये सब भाव चैतन्यशून्य पुद्गलद्रव्यसे भिन्न चैतन्यस्वभाव-वाला जो जीवद्रव्य है उसरूप नहीं हो सकते। इस तरह आगम, युक्ति और स्वानुभवसे वाधित पक्ष होनेके कारण अध्यवमानादिक भावोंको जीव माननेवाले जो वादी हैं वे परमार्थ-वादी नहीं हैं।

‘अध्यवसानादयो भावा न जीवाः’ यही इसमें आगम है, क्योंकि यह वचन परम्परा-से चला आया है तथा इसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है। परम्परासे भी जो वाक्य चला आवे, किन्तु प्रत्यक्षादिक प्रमाणसे वाधित हो ता वह प्रमाणकोटिमें नहीं आ सकता। यह जो अध्यवमानादिक भाव हैं वे उपयोगकी तरह स्थायी नहीं हैं किन्तु मोहादि पौद्गलिक कर्मप्रकृतिके विपाकसे आत्मानें एक विभावपरिणति होती है उसीरूप होनेसे नैमित्तिक है, अस्थायी है, अतः आत्मा नहीं है।

स्वानुभवगर्भा युक्ति भी इसमें है, यही दिखाते हैं—निश्चयसे नैसर्गिक रागद्वेषसे कलुषित जा अध्यवसान भाव है वे जीव नहीं हैं क्योंकि जैसे कालिमासे भिन्न सुवर्ण है ऐसे ही अध्यवमान भावोंसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव भी भेदज्ञानियोंके अनुभवमें प्रत्यक्ष आ रहा है। अनाद्यनन्त पर्यायोमें परिभ्रमण करानेरूप क्रियासे क्रोडा करनेवाला जो कर्म है वह जीव नहीं है क्योंकि कर्मसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाले जीवका अनुभव भेद-ज्ञानियोंको स्वयं हो रहा है। निश्चय कर तोत्र-मन्दरूपसे भिद्यमान दुःखदायक जो रागरसकी सतान है वह भी जीव नहीं है क्योंकि रागादिकसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाले जीवका अनुभव भेदज्ञानियोंको होता है। इसमें सदेहको स्थान नहीं है क्योंकि सब प्रमाणों-से अनुभव प्रमाणकी बलवत्ता आबालगोपाल विदित है। इसी तरह यह जो कहा था कि नई पुरानी अवस्थावाला जो शरीर है वही जीव है सो निश्चयसे विचार करनेपर असंगत ठहरता है क्योंकि शरीरसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीवतत्त्व ज्ञानियोंके ज्ञानमें आ रहा है। पुण्य-पापरूपसे समस्त संसारपर आक्रमण करनेवाला कर्मका विपाक ही जीव है,

यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि शुभ-अशुभ भावोंसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव भेदज्ञानियोंके प्रत्यक्षज्ञानमें आ रहा है। साता और असातारूपसे व्याप्त तीव्र तथा मन्दत्व गुणसे भेदकी प्राप्ति हुआ जो कर्मोंका अनुभाग है वही जीव है ऐसा कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि सुख और दुःखसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव स्वसवेदनप्रत्यक्षके द्वारा तत्त्वज्ञानियोंके अनुभवमें आ रहा है। किन्हीं महानुभावोंका कहना है कि मज्जितावस्थामें जैसे दो पदार्थोंकी एक विजातीय अवस्था भासमान होती है ऐसे ही आत्मा और कर्म इन दोनोंकी जो मज्जितावस्था अर्थात् मिश्र दशा है वही जीव है, सो इनका यह कहना प्रमाणसे बाधित है क्योंकि चैतन्यस्वभावके द्वारा जीवका भिन्नरूपसे अनुभव होता है। इसी तरह किन्हीं वादियोंका यह कहना कि जिस तरह आठ काठके सयोगका नाम खाट है उसी तरह आठ कर्मोंका सयोग ही जीव है, ठीक नहीं है क्योंकि जिस प्रकार आठ काठके सयोगसे निर्मित खाटपर शयन करनेवाले पुरुषका खाटसे पृथक् अनुभव होता है उसी तरह आठ कर्मोंसे भिन्न चैतन्य स्वभाववाले जीवका अनुभव पृथक् होता है।

इस प्रकरणमें पुद्गलसे भिन्न आत्माका अपलाप करनेवाले वादियोंको साम्यभावसे समझाना चाहिये, क्योंकि विवाद करनेसे पक्ष पुष्टिकी प्रबलता हानेसे समझना तो दूर रहा, प्रत्युत दोष हो जाता है। जय सब जीव चेतनागुणवाले हैं और सभी जीव ससार सम्बन्धी दुःखसे भीरु हैं तब उन्हें वह मार्गप्रदर्शन करना उचित है जिससे उन्हें शान्ति मिले। जिसे कामला रोग है वह जीव शङ्कको पीला कहता है। अब आप ही बताइये, कामला रोगी यदि शङ्कको पीला कहता है तो उस अवस्थामें उसका वैसा कहना क्या मिथ्या है ? यद्यपि विषयकी अपेक्षा वह ज्ञान मिथ्या है परन्तु अन्तर्ज्ञेयाकारकी अपेक्षा भी क्या मिथ्या है ? अतः उसका कामला रोग जावे ऐसा उपाय करना योग्य है। केवल उसे मिथ्याज्ञानी कहनेसे न आपकी लाभ है और न उसे। उसका रोग तो दूर करनेका प्रयास न किया जावे और उस अवस्थामें यह कहा जावे कि तुम्हारा ज्ञान मिथ्या है तो वह कदापि सम्मार्ग पर नहीं आ सकता। इसी प्रकार मिथ्यात्व दशामें यह जीव यदि शरीरादिकको आत्मा माने तो उस दशामें उसे बुरा भला कहना उसके मिथ्यात्वको पुष्ट करना है। अतः जहाँ तक बने उसे साम्यभावसे पदार्थप्रणालीकी अवगति कराकर समीचीन मार्गमें लानेका प्रयत्न करना तत्त्वज्ञानियोंका कर्त्तव्य है। उससे उपेक्षा कर जीवका अवहेलना करना क्या श्रेयोमार्गके पथिकोंका उचित है ? सम्भव है, आपके सुमधुर सत्य उपदेशसे वह मिथ्यात्वसे च्युत होकर सम्यग्दर्शनका पात्र हो जावे। श्रीअमृतचन्द्र स्वामीने कहा है—'इह खलु पुद्गल-भिन्नात्मोपलब्धि प्रति विप्रतिपन्नः साम्नेयैवमनुशास्यः' अर्थात् इस प्रकरणमें पुद्गलसे भिन्न आत्माकी उपलब्धिके प्रति विवाद करनेवाले पुरुषको शान्तिसे ही इस प्रकार समझाना चाहिये। किस तरह समझाना चाहिये ? यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मालिनीलम्ब

विरम किमपरेणाकार्यकोलाहलेन

स्वचमपि निवृत्त सन् पञ्च वषमासमेकम्।

हृदयसरसि पुस पुद्गलजिह्वाभ्यो

ननु किमनुपलब्धिर्भाति किञ्चोपलब्धि ॥२४॥

अर्थ—हृको, व्यर्थके विभिन्न कोलाहलसे क्या साध्य है ? तूँ स्वयं ही निश्चल होकर छह माह तक एक आत्मतत्त्वका अवलोकन कर—उसीका अभ्यासकर। फिर देख कि पुद्गलसे भिन्न तेजवाले आत्मतत्त्वकी हृदयरूपी सरोवरमें उपलब्धि होती है या अनुपलब्धि।

भावार्थ—अकार्य कोलाहलसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती, अतः व्यर्थके बितण्डावादसे विरक्त होओ तथा अपने आप निश्चलवृत्तिको स्वीकारकर छह मास पर्यन्त हृदयरूपी सरोवरमें पुद्गलसे भिन्न तेजवाले चैतन्यपुरुषका अवलोकन करो, नियमसे उसकी प्राप्ति होगी, अनुपलब्धिकी आशङ्का मत करो।

पुरुषार्थ ही आत्मतत्त्वका उपलब्धिमें कारण है। आज तक हम उस तत्त्वको कठिन-कठिन मुनकर वञ्चित रहे। बतलाओ तो सही, जिसके द्वारा संसार चल रहा है और जिसके प्रभावसे ही संसारमें नाना मतोंकी सृष्टि हुई। जिसके द्वारा ही ब्रह्मा, विष्णु, महेशकी कल्पना हुई और जिसके द्वारा ही इन कल्पनाजालोंको असत् ठहराया गया उसीके जाननेमें हमें नाना प्रकारकी कठिनाई बताई जावे, यह सब हमारी दुर्बलता है। जो इन सब कल्पनाओंका स्रष्टा है वही आत्मदेव है, उसके आभ्यन्तरमें जो विकृत भाव हां गहे हैं उन्हें त्यागकर हमें अपने चैतन्यमात्र स्वरूपको रक्षा करना चाहिये। शुद्ध स्वरूपके उत्पन्न करनेकी चेष्टा करना आवश्यक नहीं। आवश्यक यह है कि उसमें जो विकार आ गया है उसे त्याग देना चाहिये। जैसे जब वस्त्रमें स्नेहका सम्बन्ध हो जाता है तब उस वस्त्रकी धूलि आदिके सम्बन्धसे मलिनावस्था हां जाता है। उस समय जो बुद्धिमान् मनुष्य है वे उस वस्त्रमें परपदार्थके सम्बन्धसे जो स्निग्धता आ गई थी उसे हटाते हैं। उसके हटनेसे वस्त्रकी स्वच्छताका विकास स्वयमेव हो जाता है। इसी तरह आत्मामें परपदार्थके ससर्गसे जो राग-द्वेष-मोहरूप मलिन परिणति हो रही है तथा जिसके द्वारा यह आत्मा अनन्त संसारके दुःखोंका पात्र बन रहा है, सर्वप्रथम उसी मलिन परिणतिको त्यागना चाहिये। उसके जाते ही देखोगे कि आत्मा स्वयं शान्तिका पिण्ड है, शान्ति कहींसे आती नहीं है, दुग्धमें मक्खन क्या कहींसे आता है ? उसके फोक भागको निकाल दो, वह वस्तु तो उसमें स्वयं विद्यमान है। व्यर्थ दुःखी होनेसे कोई तत्त्व निकलने वाला नहीं है।

यहाँ आत्मतत्त्वकी उपलब्धिके लिये छह माह तक अभ्यास करनेकी जो बात कही गई है वह उक्तुष्टाकी अपेक्षासे है। वैसे अन्तर्मुहूर्तके अभ्याससे भी उसका विकास हो जाता है। यह आत्मा अनादि कालसे परपदार्थोंके सहवाससे स्वकीय तत्त्वकी ओर लक्ष्य नहीं देता, यही उसके आत्मतत्त्वकी अनुपलब्धिका कारण है। अतः स्वकीय तत्त्वकी ओर लक्ष्य देनेका प्रयास करना चाहिये ॥४४॥

आगे शिष्यका प्रश्न है कि ये अप्यवत्ताज्वावि भाव नी तो चेतनानुयायी प्रतिभासमान होते हैं, अतः इन्हें पुद्गल कैसे माना जावे ? इत्थन उत्तर देते हैं—

अद्विह पि य कम्मं सर्व्वं पुग्गलमय जिणा विति ।

जस्स फल त वुच्चह दुक्ख ति विपच्चमाणस्स ॥४५॥

अर्थ—आठों प्रकारके कर्म सभी पुद्गलमय हैं ऐसा जिनेन्द्र भगवान् कहते हैं। उदयमे आते हुए जिन कर्मोंका फल दुःख है ऐसा कहा जाता है ॥

विशेषार्थ—अध्यवसानादिक भावोंका जनक जो आठ प्रकारका कर्म है वह सबका सब पुद्गलमय है, ऐसा सकलज्ञ—सर्वज्ञ जिनेन्द्रदेवका कथन है। जब इस कर्मके विपाकका काल आता है तब उससे जो फल प्राप्त होता है वह अनाकुलतालक्षण सुखरूप आत्मस्वभावसे विलक्षण होनेके कारण दुःख कहा जाता है। अर्थात् ये कर्म जब विपाककालमे अपना रस देते हैं तब आत्मा दुःखी हो जाता है। अकुलतारूप लक्षणसे युक्त यह अध्यवसानादिक भाव भी इसी दुःखमे गर्भित है। इसलिये इनमे चेतनाके अन्वयका विभ्रम होनेपर भी ये आत्माके स्वभाव नहीं हैं किन्तु पुद्गलस्वभाव हैं। परमार्थसे आत्मा ज्ञाता-द्रष्टा है परन्तु अनादि कालसे इसके कर्मोंका सम्बन्ध चल रहा है। उन कर्मोंका उदय होनेपर नाना प्रकारके आकुलतामय परिणाम द्वारा दुःखी हो जाता है। इसीसे ये जो अध्यवसानादिक भाव हैं वे सब दुःखमय हैं। यद्यपि इनमे चेतनपनका विभ्रम होता है तो भी तत्त्वदृष्टिसे ये चेतन नहीं हैं, कर्मजन्य हैं। अतएव निमित्तकी मुख्यतासे पुद्गल हैं ॥४५॥

अब यहाँ पर यह आशङ्का होती है, यदि ये अध्यवसानादिक भाव पुद्गलके हैं तो सर्वज्ञके आगममे इन्हे जीव-भाव कैसे कहा ? इसके उत्तरमे आचार्य गाथासूत्र कहते हैं—

ववहारस्स दरीसणमुवएसो वणिणदो जिणवरेहि ।

जीवा एदे मव्वे अज्झवसाणादयो भावा ॥४६॥

अर्थ—य अध्यवसानादिक सब भाव जीव हैं ऐसा जिनेन्द्र भगवान्ने जा उपदेश कहा है वह व्यवहारनयका मत है अर्थात् श्री जिनेन्द्रदेवने अध्यवसानादिक सम्पूर्ण भावोंका व्यवहारनयसे जीवके हैं, ऐसा कहा है।

विशेषार्थ—ये सम्पूर्ण अध्यवसानादिक भाव जीव हैं, यह जो समस्त पदार्थोंके जानने वाले सर्वज्ञ भगवान्ने कहा है वह व्यवहारनयका मत है। यद्यपि व्यवहारनय अभूतार्थ हैं तो भी जिस प्रकार म्लेच्छोंको समझानेके लिये म्लेच्छ भाषाका अङ्गीकार करना उचित है उसी प्रकार व्यवहारी जीवोंका परमार्थका प्रतिपादक होनेसे तीर्थकी प्रवृत्तिके निमित्त अपरमार्थ होने पर भी व्यवहारनयका दिखलाना न्यायसंगत है। अर्थात् व्यवहारनय सर्वथा असत्य नहीं हैं। अतः उसके आलम्बनसे पदार्थका प्रतिपादन करना उचित है। अन्यथा व्यवहारके बिना परमार्थनयसे जीव शरीरसे सर्वथा भिन्न दिखाया गया है, इस दशमे जिस प्रकार भस्मका निःशङ्क उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होती उसी प्रकार त्रस-स्थावरजीवोंका निःशङ्क उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होगी और हिंसाके न होनेसे बन्धका अभाव हो जायगा,

बन्धके अभावसे संसारका अभाव हो जायगा । इसके अतिरिक्त रागी, द्वेषी और मोहो जीव बन्धको प्राप्त होता है उसे ऐसा उपदेश देना चाहिये कि जिससे वह राग, द्वेष, मोहसे छूट जाये, यह जो आचार्योंने मोक्षका उपाय बताया है वह व्यर्थ हो जावेगा, क्योंकि परमार्थसे जीव राग, द्वेष, मोहसे भिन्न ही दिखाया जाता है । जब भिन्न है तब मोक्षके उपाय स्वीकार करना असंगत होगा और इस तरह मोक्षका भी अभाव हो जायगा ।

भार्यार्थ—परमार्थनयका यदि सर्वथा यह आशय लिया जाय कि जीव शरीर और रागादिकसे सर्वथा भिन्न है तो जैसे पुद्गलके घातसे हिंसा नहीं होती उसी तरह एकेन्द्रिय, विकलत्रय तथा असंज्ञी-संज्ञी जीवके घातसे भी हिंसा नहीं होगी और हिंसके अभावमें बन्ध भी नहीं होगा । इसी तरह रागादि तो जीवके सर्वथा हैं ही नहीं, यह माना जाय तो राषादिकके निवारणके लिये व्रत, तपश्चरण आदिका जो उपदेश है वह सर्वथा विफल होगा । मोक्षके कारणका अभाव होनेसे मोक्षका भी अभाव हो जायगा, अतः व्यवहारनयसे आत्माका ही शरीर है और अशुद्ध निश्चयनयसे रागादिक आत्माके ही चारित्रगुणके विकार हैं । द्रव्यप्राण—पञ्च इन्द्रियाँ, मन, वचन, काय ये तीन बल, श्वासोच्छ्वास तथा आयु ये यथासम्भव एकेन्द्रियादि जीवोंके जानना चाहिये । अर्थात् एकेन्द्रियके चार प्राण होते हैं—स्पर्शनेन्द्रिय, कायबल, आयु और श्वासोच्छ्वास । द्वीन्द्रिय जीवके स्पर्शन और रसना ये दो इन्द्रियाँ, कायबल और वचन बल तथा आयु और श्वासोच्छ्वास ये छह प्राण होते हैं, त्रीन्द्रिय जीवके उक्त छह तथा घ्राणन्द्रिय इस तरह सात प्राण होते हैं, चतुरिन्द्रिय जीवके उक्त सात तथा चक्षुरिन्द्रिय इस तरह आठ प्राण होते हैं, असंज्ञी पञ्चेन्द्रियके श्रवणेन्द्रिय और हानेसे नव प्राण होते हैं और संज्ञी पञ्चेन्द्रियके मनोबल अधिक होनेसे दश प्राण होते हैं । व्यवहारमें इन प्राणोंके संयोगसे जीव संसारमें जीता है और इनका वियोग होनेसे मरण अवस्थाको प्राप्त होता है । निश्चयसे सुख, सत्ता, चैतन्य और बोध ये प्राण जीवके हैं ।

१ व्यवहारो हि व्यवहारिणा स्लेच्छभावेव स्लेच्छना परमार्थप्रतिपादकत्वात्परमार्थोऽपि तीर्थप्रवृत्तिमिति दर्शयितुं न्याय्य एव, तन्मन्त्रेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसत्स्वावराणां भस्मन इव नि शङ्कमुपमर्षनेन हिंसाभावाद्भवत्येव बन्धस्याभावः । तथा रक्तो द्विष्टो विमूढो जीवो बध्यमानो मोचनीय इति रागद्वेषमोहेभ्यो जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनेन मोक्षोपायपरिग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभावः ॥ ४६ ॥ —अमृताख्याति ।

यद्यप्यय व्यवहारनयो बहिर्द्रव्यालम्बनत्वेनाभूतार्थस्तथापि रागादिबहिर्द्रव्यालम्बनरहितविशुद्धान्दर्शनस्वभावस्वावलम्बनसहितस्य परमार्थस्य प्रतिपादकत्वाद् दर्शयितुमुच्यते भवति । यदा पुनर्व्यवहारनयो न भवति तदा शुद्धनिश्चयनयेन त्रसत्स्वावरजीवा न भवन्तीति मत्वा नि शङ्कोपमर्दनं कुर्वन्ति जना । ततश्च पुण्यरूपधर्माभाव इत्येकं दूषणं, तथैव शुद्धनयेन रागद्वेषमोहरहितं पूर्वमेव मुक्तो जीवस्तिष्ठतीति मत्वा मोक्षार्थमनुष्ठानं कोऽपि न करोति ततश्च मोक्षभाव इति द्वितीयं च दूषणम् । तस्माद् व्यवहारनवव्याख्यानमुचितं भवतीत्यभिप्रायः ॥ ४६ ॥ —सात्पर्यवृत्तिः ।

अब विचार करो, जब ये दश प्राण पुद्गलसे जायमान होनेके कारण पुद्गलके ही हैं तब इनके घातसे आत्माका घात कैसे माना जावे ? और आत्माका घात न होनेमें हिंसाका मानना निरर्थक है । पर यह कहना या मानना ठीक नहीं है क्योंकि इनके घातमें सक्लेश परिणाम होते हैं और वे ही सक्लेश परिणाम हिंसाके कारण हैं । यह प्राण ता अतिसान्निध्यकी वस्तु है, पुत्रादिकोंके बिबोगमें जीवोंके आताप परिणाम देखे जाते हैं अथवा पुत्रादि भी दूर रहो, धनावि पदार्थोंके नष्ट होने पर आत्मा दुःखी होता है । परमार्थसे हिंसाका कारण, हिंसा करने वालेका कषायभाव है । परकी हिंसा हो या न हो, प्रमत्तयोगके सद्भावमें हिंसा होती है । अतएव श्रीगुरुओंने लिखा है—'जीव मरो, चाहे मत मरो, जिनकी अयत्नाचारसे प्रवृत्ति होती है उनके नियमसे हिंसा होती है और जहाँ पर यत्नाचारपूर्वक प्रवृत्ति है वहाँ बाह्यमें जीवका घात हो अथवा न हो, हिंसा नहीं होती । जैसे तपोधन यतीन्द्र ईर्यासमिति-पूर्वक गमन कर रहे हैं, चार हाथ प्रमाण पृथिवीको सावधानतापूर्वक देख कर पैर उठाते हैं उस समय यदि कालका प्रेरा सूक्ष्म जीव उनके पगतलके नीचे दबकर मरणको भी प्राप्त हो जावे तो भी तपोधन यतीन्द्र हिंसाके भागी नहीं, क्योंकि उनके प्रमाद नहीं है ॥ ४६ ॥

अब किस दृष्टान्तसे इस व्यवहारकी प्रवृत्ति हुई ? यही कहते हैं—

गया हु णिग्गदो त्ति य एसो वल्लसमुदयस्स आदेसो ।

ववहारेण दु उच्चदि तत्थेको णिग्गदो राया ॥ ४७ ॥

एमेव य ववहारो अज्झवसानादिअण्णभावाणं ।

जीवो त्ति कदो सुत्ते तत्थेको णिच्छिदो जीवो ॥ ४८ ॥

(जुगक)

अर्थ—जिस तरह जहाँ पर सेनाका समुदाय निकलता है वहाँ पर व्यवहारसे यह कथन होता है कि यह राजा निकला । निश्चयसे विचार किया जाये तो सेनासमुदायसे राजा भिन्न पदार्थ है परन्तु व्यवहारसे ऐसा कथन होता है कि राजा निकला, परमार्थसे राजा एक है । इसी तरह अज्झवसानादिक तो अन्य भाव हैं उनको परमागममें 'जीव हैं' ऐसा व्यवहारसे निरूपण किया है, निश्चयसे विचार किया जावे तो जीव एक ही है ।

१ मरदु व जियदु व जीवो अबदाचारस्स णिच्छिदा हिंसा ।

पयदस्स णत्थि बधो हिंसामेत्तेण समिवस्स ॥ —प्रवचनसार अ ३, गाथा १७ ।

२ उच्चालयम्हि पाए हरियासमिवस्स णिग्गमत्थाए ।

आबाधेज्ज कुल्लिग यरिज्ज त जोयमासेज्ज ॥ १ ॥

ण हि तस्स तण्णिमित्तो बधो सुहृमो वि देसिदो समये ।

मुच्छा परिगहो च्चिय अज्झप्पवाणदो बिट्ठो ॥ २ ॥ —प्रवचनसार तात्पर्यवृत्ति ॥

विशेषार्थ—जैसे—‘यह राजा पञ्च योजनके विस्तारको व्याप्त कर निकल रहा है’ इस कथनमें निश्चयसे परामर्श किया जावे तो एक राजाका पञ्चयोजन क्षेत्रमें विस्तार होना अलीक है, तो भी व्यवहारी मनुष्योंका सेनासमूहमें ‘राजा’ ऐसा व्यवहार होता है और इसलिये व्यवहारवृष्टिसे वह अलीक भी नहीं है। परमार्थसे यद्यपि राजा एक है और उसका पञ्च-योजन विस्तारमें सद्भाव होना असंभव है तथापि राजा सम्बन्धिनी सेना होनेसे उस स्थलमें यह व्यवहार उपयुक्त ही है। इसी तरह यह जीव सम्पूर्ण रागास्थानोंमें व्याप्त होकर रहता है, यह कथन होता है। परन्तु निश्चयसे विचारा जावे तो एक जीवका समस्त रागादिस्थानोंमें व्याप्त होकर रहना अलीक है क्योंकि परमार्थसे जीव एक ही है। पर्यायवृष्टिसे देखा जावे तो ये अध्यवसानादिक भाव जीवके ही परिणमनविशेष हैं और जबतक जीवके मोहादिक कर्मोंके सम्बन्धसे संसार है तबतक ये सब नियमसे होते रहेंगे। फिर भी द्रव्यवृष्टिसे आत्मा एक ही है क्योंकि सामान्यवृष्टिमें विशेष कथन गौण रहता है ॥ ४७, ४८ ॥

अब शिष्यका यह प्रश्न है कि यदि ये अध्यवसानादिक भाव जीव नहीं हैं तो एक टट्टो-कीर्ण परमार्थ जीवका क्या स्वरूप है ? आचार्य इसका उत्तर देते हैं—

अरसमरुवमगधं अवत्तं चेदणागुणमसह ।

जाण अलिगग्गहण जीवमणिदिट्ठसंठाण ॥ ४९ ॥

अर्थ—हे भव्य ! तू आत्माको ऐसा जान कि वह रसरहित है, रूपरहित है, गन्ध-रहित है, अव्यक्त है अर्थात् स्पर्शरहित है, शब्दरहित है, अलिङ्ग ग्रहण है अर्थात् किसी खास लिङ्गसे उमका ग्रहण नहीं होता तथा जिसका कोई आकार निर्दिष्ट नहीं किया गया है ऐसा है किन्तु चेतनागुणवाला है। आत्मामें यह चेतना ही ऐसा विलक्षण गुण है जो अपना और परका प्रतिभास करा रहा है। इसी गुणकी सामर्थ्य है कि वह स्वपरको बोधित करा रहा है। इसके अभावमें सर्वत्र अन्वकार ही है।

विशेषार्थ—वस्तुस्वरूपके प्रतिपादनके दो अङ्ग हैं ? पररूपोपाहन अर्थात् परसे उसकी व्यावृत्ति करना और दूसरा स्वरूपोपादान अर्थात् अपने रूपका ग्रहण करना। यहाँ जीव पदार्थका वर्णन करते हुए आचार्य महाराजने दोनो अङ्गोंको अपनाया है। प्रथम अङ्गमें परकी व्यावृत्ति करते हुए कहा है कि जीव रस रूप गन्ध स्पर्श शब्द लिङ्ग तथा आकारसे रहित है क्योंकि ये सब पुद्गलके धर्म हैं और दूसरे अङ्गमें स्वरूपका ग्रहण करते हुए कहा है कि वह चेतनागुणसे सहित है अर्थात् चेतना जीवका स्वगुण है और रसादिक साधमें लगे हुए पुद्गलके गुण हैं। इन्ही अङ्गोंका स्पष्ट वर्णन इस प्रकार है—

जो आत्मा है वह पुद्गलद्रव्यके गुणोंसे भिन्न है क्योंकि पुद्गल और जीव भिन्न-भिन्न लक्षण वाले हैं, यही दिखाते हैं—आत्मा पुद्गलद्रव्यसे भिन्न है क्योंकि रसगुण उसमें नहीं है, जिसमें रसगुण नहीं वह पुद्गलद्रव्यसे भिन्न है। और आत्मा स्वयं रसगुणात्मक नहीं, इससे पुद्गलद्रव्यका गुण भी नहीं है। परमार्थसे आत्मा पुद्गलद्रव्यका स्वामी भी नहीं

है। इसीसे द्रव्येन्द्रियके अवष्टम्भसे रसरूप नहीं है तथा भावेन्द्रियके अवलम्बनसे भी रसरूप नहीं है क्योंकि आत्मा में स्वभावसे स्थायोपशमिक भावका अभाव है। आत्माका जो ज्ञान है वह सकल ज्ञेय साधारण है अर्थात् सब ज्ञेयोंको जाननेकी सामर्थ्यसे युक्त है। अतः अकेले रसज्ञानके सङ्गवसे भी रसरूप नहीं है। ज्ञेयोंको जानने वाला ज्ञान है परन्तु ज्ञेयरूप नहीं हो जाता। अतः रसके ज्ञानका आश्रय होनेपर भी स्वयं रसरूप परिणत नहीं है। इस तरह छह प्रकारसे आत्मा रसरूप न होनेसे अरस है। इसी तरह रूप, गन्ध तथा स्पर्शका भी निषेध जानना चाहिये। अर्थात् आत्मा न रूपस्वरूप है, न गन्धरूप है और न स्पर्शरूप है। रूप, रस, गन्ध, और स्पर्श तो पुद्गलके गुण हैं। सो जिस प्रकार आत्मा इन पुद्गलके गुणोंसे रहित है उसी प्रकार पुद्गलद्रव्यके पर्यायरूप भी नहीं है अर्थात् पौद्गलिक पर्यायोंसे रहित है। आत्मा पुद्गलद्रव्यसे अन्य है अतएव शब्दपर्यायरूप नहीं है। तथा पुद्गलद्रव्यकी पर्याय आत्मा नहीं है अतएव शब्दपर्यायरूप नहीं है। द्रव्येन्द्रियके अवष्टम्भसे भी शब्दपर्यायरूप नहीं है क्योंकि परमार्थसे पुद्गलद्रव्यका स्वामी नहीं है। स्वभावसे स्थायोपशमिक भाव आत्मा में नहीं है अतएव भावेन्द्रियके अवलम्बनसे भी शब्दरूप नहीं है। आत्माका ज्ञान सकलज्ञेय साधारण है अतः केवल शब्दज्ञानरूप न होनेसे भी आत्मा शब्दरूप नहीं है, इस तरह छह प्रकारसे पुद्गलपर्यायसे भी आत्मा भिन्न है। अब अनिदिष्ट संस्थानको कहते हैं—

द्रव्यान्तर जो पुद्गल द्रव्य है उसके द्वारा रचित शरीरके संस्थान (आकार विशेष) के द्वारा आत्माके संस्थानका निरूपण होना अशक्य है। जिनके संस्थान नियत नहीं ऐसे अनन्त शरीरोंमें नियत स्वभावसे रहता है अतः शरीरके संस्थानोंसे भी उसके संस्थानका निर्णय नहीं हो सकता है। संस्थाननामकर्मका विपाक पुद्गलोंमें है अतः इससे भी आत्माके संस्थानका निर्णय नहीं हो सकता। भिन्न-भिन्न आकारसे परिणमने वाले जो समस्त पदार्थ हैं वे ज्ञानमें प्रतिबिम्बित होते हैं अर्थात् ज्ञान ज्ञेयोंके निमित्तसे तद्-तद् ज्ञेयोंके आकार परिणमन करता है फिर भी अखिल लोकके संबलनसे शून्य रहता है, केवल अपनी निर्मल अनुभूतिरूप ही रहता है अतएव आत्माका कोई निदिष्ट संस्थान नहीं है। इस तरह चार हेतुओंसे भी आत्मा अनिदिष्ट संस्थान है। अब अन्यक्त बतानेका उपक्रम करते हैं—

षडद्रव्यात्मक लोक है। वह ज्ञेय है तथा व्यक्त है, उससे जीव अन्य है अर्थात् लोक व्यक्त है जीव व्यक्त नहीं, इससे अव्यक्त है। कषायका समूह जो भावकभाव वह व्यक्त है उससे जीवनामक पदार्थ भिन्न है, इसलिये भी आत्मा अव्यक्त है। चित्सामान्यमें चैतन्यकी सब व्यक्तियाँ अन्तर्भूत हो जाती हैं इसलिये भी अव्यक्त हैं। क्षणिकव्यक्तिमात्रके न होनेसे भी अव्यक्त है। व्यक्त और अव्यक्त ये दोनों भाव मिश्ररूपसे यद्यपि इसमें भासमान होते हैं तो भी केवल व्यक्त भावका स्पर्श नहीं करता है इस कारण भी अव्यक्त है। निश्चयसे आत्मा स्वयमेव बाह्य और आभ्यन्तर स्पष्ट रूपसे प्रतिभासमान होनेपर भी व्यक्तरूपको स्पर्श नहीं करता, इससे भी अव्यक्त है। इस तरह छह हेतुओंसे आत्माको अव्यक्त कहा।

इस प्रकार रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द, संस्थान तथा व्यक्त स्वरूपके अभाव होनेपर भी

स्वसवेदन प्रत्यक्षके बलसे अपने आप प्रत्यक्षका विषय होनेसे केवल अनुमानका गोचर भी नहीं, इससे आत्मा अलिङ्गग्रहण कहा जाता है अर्थात् आत्मा स्वसवेदन प्रत्यक्षका विषय है तब उसका लिङ्गके द्वारा अनुमान करना व्यर्थ है ।

इस तरह परापोहन अर्थात् परद्रव्यकी व्यावृत्तिपूर्वक जीवद्रव्यका वर्णन कर अब स्वरूपोपादान अर्थात् स्वकीयगुणग्रहणपूर्वक जीवद्रव्यका वर्णन करते हैं—

वह जीवद्रव्य चेतनागुणसे सदा अन्तरङ्गमे प्रकाशमान है, इससे चेतनागुणवाला है । वह चेतनागुण सम्पूर्ण एकान्तवादियोंकी समस्त विप्रतिपत्तियों—विरोधोंका निराकरण करनेवाला है, उसने अपना सर्वस्व भेदज्ञानियोंको सौंप दिया है, सम्पूर्ण लोकालोकको प्राप्तीभूत कर अर्थात् अपने ज्ञानका विषय बनाकर बहुत भारी टुकिके भारसे मन्थर हुएकी तरह वह अपने स्वरूपसे किञ्चिन्मात्र भी चलायमान नहीं हाता तथा अन्य द्रव्यसे असाधारण है, अर्थात् आत्माके अतिरिक्त अन्य द्रव्योंमे इसका अस्तित्व नहीं, अतः जीवका स्वभावभूत होकर स्वय अनुभवमे आ रहा है, ऐसे चेतनागुणके द्वारा ही आत्माका अस्तित्व है । अरस-अरूपत्व आदि धर्म तो जीवके सिवाय धर्म, अधर्म, आकाश और कालद्रव्यमें भी विद्यमान है, अतः उनके द्वारा पुद्गलद्रव्यसे व्यावृत्ति होनेपर भी अन्य अजीब द्रव्योंसे व्यावृत्ति न होनेसे जीवका अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता । जीवका अस्तित्व तो एक चेतनागुणके द्वारा ही होता है । इस तरह चेतनागुणसे युक्त, निर्मल प्रकाशका धारक, एक टङ्कोत्कीर्ण भगवान् आत्मा ज्योतिःस्वरूप विराजमान है ॥४९॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

सकलमपि बिहायाङ्गाय चिच्छक्तिरिक्त

स्फुटरमवगाह्य स्व च चिच्छक्तिमात्रम् ।

इममुपरि चरन्त चारु विश्वस्य माक्ष्ण

कलयन्तु परमात्मात्मानमात्मन्यनन्तम् ॥३५॥

अर्थ—हे भव्य जीवो ! चैतन्यशक्तिके रहित समस्त अन्यभावोंका शीघ्र ही परित्याग कर तथा चैतन्यशक्तिरूप निजस्वभावमें अच्छी तरह अवगाहन कर समस्त विश्वके ऊपर विचरण करते हुए अर्थात् सबसे पृथक् अनुभवमें आते हुए परमात्मस्वरूप अविनाशी आत्माका अपनी आत्मामें ही अनुभव करो ।

भावार्थ—हे भव्यलोको ! केवल एक अपने निजात्माका निज आत्मामें अनुभव करो । उसके लिये चिच्छक्तिके भिन्न जो भी भाव हैं—चाहे वे द्रव्यरूप हों, चाहे गुणरूप हों अथवा चाहे कर्मनिमित्तसे जायमान औदयिक आदि विभावरूप हों—उन सबका शीघ्र ही त्याग करना आवश्यक है तथा चिच्छक्तिमात्र अर्थात् रागादिककी पुटसे रहित मात्र ह्यायकशक्तिरूप निजस्वरूपमें अच्छी तरह अवगाहन करना—उसीका मनन करना अपेक्षित है । वह

निज आत्मा स्वपरात्रमासक होनेसे समस्त लोकके ऊपर विचरण करता है अर्थात् उसकी सत्ता सबसे पृथक् अनुभूतिमें आती है, वह परमात्मस्वरूप है अर्थात् पर्यायार्थिकनयसे यद्यपि एकेन्द्रियादि पर्यायोंमें परिभ्रमण करता हुआ रागी, द्वेषी और अज्ञानी हो रहा है तथापि द्रव्यदृष्टिसे वह परमात्माके समान सर्वज्ञ-बोतराग है तथा अनन्त अविनाशी है ॥३५॥

अनुष्टुपछन्द

चिच्छाकिम्बाससर्वस्वसारो जीव इषानयम् ।

अतोऽतिरिक्ता सर्वेऽपि भावा पौद्गलिका भवी ॥३६॥

अर्थ—चैतन्यशक्तिसे व्याप्त है सर्वस्वसार जिसका ऐसा जीव तो इतने मात्र है और इसके सिवाय जितने भी भाव हैं वे सभी पुद्गलमय हैं ।

भाषार्थ—आत्माका सर्वस्वसार चेतनाशक्तिसे व्याप्त है । इससे शून्य जो भी भाव है वे सब पुद्गलजन्य होनेसे पुद्गलके ही हैं उनमें आत्माका अस्तित्व खोजना शशशृङ्गके तुल्य है । यहाँ ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्म तथा शरीर तो स्पष्ट ही पुद्गलद्रव्यके परिणमन होनेसे पौद्गलिक हैं परन्तु रागादिक भावकर्मको भी पुद्गलके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण पौद्गलिक कहा है । यह निमित्तकी मुख्यतासे कथन है । उपादानकी मुख्यतासे वे आत्माके ही विकारी भाव हैं ॥३६॥

आगे इसीका विशेष विवरण आचार्य छह गाथाओंमें कहते हैं—

जीवस्स णत्थि वण्णो ण वि गंधो ण वि रसो ण वि य फासो ।

ण वि रूवं ण सरीरं ण वि सठाणं ण सहणणं ॥५०॥

जीवस्स णत्थि रागो ण वि दोसो णेव विज्जदे मोहो ।

णो पच्चया ण कम्मं णोकम्मं चावि से णत्थि ॥५१॥

जीवस्स णत्थि वग्गो ण वग्गणा णेव फट्ठया केई ।

णो अज्झप्पट्ठाणा णेव य अणुभायठाणाणि ॥५२॥

जीवस्स णत्थि केई जोयट्ठाणा ण वधठाणा वा ।

णेव य उदयट्ठाणा ण भग्गणट्ठाणया केई ॥५३॥

णो ठिदिबधट्ठाणा जीवस्स ण सक्खिलेसठाणा वा ।

णेव विसोहिट्ठाणा णो संजमलद्धिठाणा वा ॥५४॥

णेव य जीवट्ठाणा ण गुणट्ठाणा य अत्थि जीवस्स ।

जेण दु एदे सव्वे पुग्गलदव्वस्स परिणामा ॥५५॥

(बद्धम्)

अर्थ—जीवके न वर्ण है, न गन्ध है, न रस है, न स्पर्श है, न रूप है, न शरीर है, न संस्थान हैं, न संहनन हैं। जीवके न राग है, न द्वेष है, न मोह है, न प्रत्यय (आत्म्य) हैं, न कर्म हैं, न नोकर्म हैं। जीवके न वर्ग है, न वर्गणा हैं, न स्पर्धक हैं, न अध्यात्मस्थान हैं, न अनुभागस्थान हैं। जीवके न कोई योगस्थान हैं, न बन्धस्थान हैं, न उदयस्थान हैं, न मार्गणास्थान है। जीवके न स्थितिबन्धस्थान हैं, न सक्लेशस्थान हैं, न विशुद्धिस्थान हैं, न सयमलब्धिस्थान हैं। जीवके न जीवस्थान हैं और न गुणस्थान हैं क्योंकि ये सब पुद्गलद्रव्यके परिणमन हैं।

विशेषार्थ—जो वस्तु जिसका परिणाम होता है वह उसी रूप होती है, यह नियम है। अतः ये वर्णादिक जब पुद्गलके परिणाम हैं तब पुद्गलके ही होंगे, इन्हें जीव मानना न्याय-पथका अनुसरण नहीं करता।

जो काला, हरा, पीला, लाल, सफेद वर्ण है वह रूपगुणका परिणमनविशेष है। रूप-गुण पुद्गलका गुण है अतः ये सब रूपगुणके पर्यायरूपसे अभिन्न हैं और रूप पुद्गलद्रव्यका गुण है अतः वह पुद्गलका हा है जीवका नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणमनमय होनेसे वह निज अनुभूतिसे भिन्न है। इसलिए आत्माके ज्ञानमे रूप भासमान होता है क्योंकि ज्ञेय है। जो ज्ञेय है वह ज्ञान नहीं होता, ज्ञेयनिमित्तिक जो ज्ञानका परिणमन होता है उस परिणमनका ज्ञानके साथ तादात्म्य है, उसीका अनुभव ज्ञानमे होता है, किन्तु जो बाह्य ज्ञेय है वह ज्ञानसे अत्यन्त भिन्न है उसका अनुभव ज्ञानमें नहीं होता, परन्तु मोही जीवोंको बाह्य ज्ञेयका ही अनुभव ज्ञान द्वारा होता है। जो सुगन्ध और दुर्गन्ध है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम है, अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। जो कटुक, कषाय, तिक्त, अम्ल, मयुररूप रसका परिणमन हो रहा है वह सब परिणमन जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम है अतः अनुभूतिसे भिन्न है। जो स्निग्ध, रूक्ष, शीत, उष्ण, गुरु, लघु, सृष्ट, कठिन स्पर्श हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं अतः जीवकी अनुभूतिसे भिन्न है। जो स्पर्शादि सामान्यपरिणाममात्ररूप है वह भी जीवद्रव्य नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम है अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। जो औदारिक, बैक्रियिक, आहारक, तैजस, कार्मण शरीर हैं ये सब जीव नहीं हैं क्योंकि इनका उत्पाद पुद्गलद्रव्यसे होता है अतएव आत्माकी अनुभूतिसे भिन्न हैं। जो समच्चतुरस्र, न्यग्रोध, परिमण्डल, स्वाति, कुञ्जक, वामन, हुण्डक संस्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। जो वज्रर्षभनाराच, वज्रनाराच, नाराच, अर्द्धनाराच, कोलक और स्फाटिक सहनन हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामविशेष है अतः अनुभूतिसे भिन्न हैं।

जो प्रीतिरूप परिणाम है वह राग है। वह भी जीव नहीं है क्योंकि पौद्गलिक मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेसे पुद्गलका परिणाम है, अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। अप्रीतिरूप जो भाव है वह द्वेष है। यह भी जीव नहीं है क्योंकि द्वेषरूप मोहप्रकृतिके उदयसे होता है,

अतएव पुद्गल है और अनुभूतिसे भिन्न है। तत्त्वकी अप्रतीतिरूप जो मोह है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलात्मक मिथ्यात्वकर्मके उदयसे जायमान है अतः अनुभूतिसे भिन्न है। मिथ्यात्व, अविरति, कषाय, योगरूप जो प्रत्यय है वे ही कर्मबन्धके निमित्त हैं अतएव इन्हें आस्रव कहते हैं। ये जो मिथ्यात्व आदि प्रत्यय हैं वे जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामविशेष हैं अतः अनुभूतिसे भिन्न हैं। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तरायरूप जो आठ कर्म हैं वे भी जीव नहीं हैं क्योंकि ये सब पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे अनुभूतिसे भिन्न हैं। तथा छह पर्याप्ति और तीन शरीरके योग्य वस्तुभूत जो नोकर्म हैं वे जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

अविभागप्रतिच्छेदोके धारक कर्मपरमाणुओका नाम वर्ग है। वह वर्ग भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यात्मक होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। वर्गोंके समुदायरूप जो वर्गणा है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम होनेसे अनुभूतिसे भिन्न है। वर्गणाओका समुदायरूप जो स्पर्द्धक है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। स्वपरमे एकत्वका अध्यास—मिथ्या आरोप होने पर विशुद्ध चैतन्य परिणामसे भिन्न जो अध्यात्म स्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। और भिन्न-भिन्न प्रकृतियोंके रसपरिणामरूप लक्षणसे युक्त जो अनुभागस्थान हैं वे भी जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

काय, वचन और मनोवर्गणाके निमित्तसे आत्मप्रदेशोभे होने वाले परिस्पन्दको योगस्थान कहते हैं। ये सब योगस्थान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। भिन्न-भिन्न प्रकृतियोंके परिणामरूप जो बन्धस्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। अपना फल प्रदान करनेमें समर्थ कर्मोंकी अवस्थारूप जो उदयस्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। और गति, इन्द्रिय, काय, योग, बद्, कषाय, ज्ञान, सयम, दर्शन, लेख्या, भव्यत्व, सम्यक्त्व, सञ्चित्व और आहारके भेदसे जो चौदह प्रकारके मार्गणास्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

भिन्न-भिन्न स्वभाववाली कर्मप्रकृतियोंका कालान्तरमें स्थित रह सकना जिनका लक्षण है ऐसे स्थितिवन्धस्थान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। कषायके उदयकी तीव्रतारूप लक्षणसे युक्त जो संक्लेशस्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। कषायके उदयकी मन्दतारूप लक्षणसे सहित जो विशुद्धिस्थान हैं वे सब भी जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। और चारित्रमोहके विपाककी

क्रमसे निवृत्ति होना ही जिनका लक्षण है ऐसे सब संयमलब्धिस्थान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

बादर एकेन्द्रिय, सूक्ष्म एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, संक्षी पचेन्द्रिय और असंक्षी पञ्चेन्द्रिय इन सातके पर्याप्तक और अपर्याप्तकके भेदसे चौदह जीवस्थान होते हैं। इन्हें ही जीवसमास कहते हैं, ये सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। तथा मिध्वादृष्टि, सासादनसम्यग्दृष्टि, सम्यग्मिध्वादृष्टि, असंयतसम्यग्दृष्टि, सयतासयत, प्रमत्तसयत, अप्रमत्तसंयत, अपूर्वकारणोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपकश्रेणीवाला अपूर्वकरण) अनिवृत्तिबादरसाम्परायोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपकश्रेणीवाला अनिवृत्तिकरणपरिणामोसे युक्त बाहरसाम्पराय) सूक्ष्म साम्परायोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपकश्रेणीवाला सूक्ष्मसाम्पराय), उपशान्तकषाय, क्षाणकषाय, मयोगकेवली और अयोगकेवली ये जो चौदह गुणस्थान हैं वे जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। ये सब वर्णादिक जीवके क्यों नहीं हैं? इसका उत्तर देते हुए आचार्य महाराजने कहा है क्योंकि ये सब पुद्गल द्रव्यके परिणाम है अर्थात् इनमे कितने ही साक्षात् पुद्गलद्रव्यके परिणमन हैं और कितने ही पुद्गलद्रव्यके निमित्तसे जायमान आत्माके विकारीभाव है। जिस प्रकार अग्निके निमित्तसे होनेवाली जलकी उष्णता यथार्थमे अग्निकी कही जाती है उसी प्रकार पुद्गलकर्मके निमित्तसे होनेवाले रागादिक पुद्गलके कहे जाते हैं ॥ ५०-५५॥

अब वर्णादिका पृथक्पन अमृतचन्द्र स्वामी कलशके द्वारा प्रकट करते हैं—

शालिनीछन्द

वर्णाद्या वा रागमोहाद्यो वा

मिन्ना भावा सर्वं पृषास्य पुस ।

तेवैवान्तस्तत्त्वतः पश्यतोऽमी

नो दृष्टा स्युर्दृष्टमेक परं स्यात् ॥ ३० ॥

अर्थ—वर्णादिक अथवा रागमोहादिक सभी भाव इस आत्मासे भिन्न हैं, इसलिये परमार्थसे अन्तःकरणमें अवलोकन करनेवाले पुरुषको ये सब भाव नहीं दिखते, केवल एक आत्मतत्त्व ही उसे दिखाई देता है।

भावार्थ—वर्णादिक व रागमोहादिक जितने भी भाव ऊपर कहे गये हैं वे सब जीवके नहीं हैं क्योंकि जीवसे भिन्न हैं। यही कारण है कि जो अन्तर्दृष्टिसे देखनेवाले हैं अर्थात् परमार्थसे जीवके स्वरूपको देखते हैं वे इन सब भावोंको जीवमे नहीं देखते। जो जीवकी सब अवस्थाओंमें पाये जावे, वही तो जीवके भाव हैं, अतएव जीवकी सब अवस्थाओंमें व्याप्त होकर रहनेवाला केवल एक चैतन्यभाव है उसीको परमायसे देखते हैं ॥३॥

अब यहाँपर यह आशङ्का होती है कि ये भाव यदि जीवके नहीं है तो अन्य सिद्धान्त-शास्त्रोंमें ये जीवके क्यों कहे गये हैं ? इसका उत्तर स्वयं आचार्य नीचेकी गाथामें देते हैं—

व्यवहारेण दु एदे जीवस्स हवंति वण्णमादीया ।

गुणठाणता भावा ण दु केई णिच्छयणयस्स ॥५६॥

अर्थ—वर्णको आदि लेकर गुणस्थान पर्यन्तके ये भाव व्यवहारनयसे जीवके हैं, परन्तु निश्चयनयसे कोई भी जीवके नहीं हैं ।

विशेषार्थ—यहाँ पर व्यवहारनय पर्यायके आश्रय हैं, अतएव इसका दृष्टिमें इस जीवका अनादिकालसे पुद्गलद्रव्यके साथ बन्ध होनेके कारण जिस तरह कुसुम्भरङ्ग सूती वस्त्रका कहा जाता है उसी तरह औपाधिकभावोका अवलम्बनकर उपयुक्त सब भाव जीवके कहे जाते हैं क्योंकि व्यवहारनय परकीय भावोंको परका कहता है और निश्चयनय केवल द्रव्यके आश्रित होनेसे सम्पूर्ण परभावोंका परमें निषेध करता है । अतः निश्चयनयका दृष्टिमें ये वर्णादि से लेकर गुणस्थानपर्यन्त जितने भी भाव हैं, वे सब जीवके नहीं हैं । इस तरह वर्णको आदि लेकर गुणस्थानपर्यन्त तकके भाव व्यवहारनयसे जीवके हैं, परन्तु निश्चयनयसे जीवके नहीं हैं ।

परभागममें पदार्थको द्रव्य और पर्यायरूप कहा गया है । इसीको दर्शनशास्त्रमें सामान्य-विशेषात्मक कहा जाता है क्योंकि द्रव्य सामान्य है और पर्याय विशेष है । जो नय द्रव्यकी प्रधानतासे वर्णन करता है वह द्रव्यार्थिकनय कहलाता है । इसीको निश्चयनय कहते हैं । और जो पर्यायकी प्रमुखतासे वर्णन करता है वह पर्यायार्थिकनय कहलाता है । इसीको व्यवहारनय कहते हैं । पर्याय दो प्रकारकी होती है, एक स्वनिमित्तक और दूसरी स्वपरनिमित्तक । कालादि सामान्य निमित्तोंकी विवक्षा न करनेपर धर्म, अधर्म आदि सभी द्रव्योंका अनादिकालसे जो परिणमन चला आ रहा है वह स्वनिमित्तक पर्याय है और पुद्गलद्रव्यके संयोगसे जीवमें जो रागादिकरूप परिणमन होता है वह, तथा जीवके संयोगसे पुद्गलमें जो कर्मादिरूप परिणमन होता है वह स्वपरनिमित्तक पर्याय है । इनमें स्वनिमित्तक पर्याय तो द्रव्यकी है ही, परन्तु व्यवहारनय परनिमित्तक (विभाव) पर्यायको भी द्रव्यकी है ऐसा वर्णन करता है । जिस प्रकार कुसुम्भरङ्गसे रंगा हुआ वस्त्र लाल दिखता है, यहाँ जो लालिमा है वह वास्तवमें कुसुम्भरङ्गकी है, परन्तु व्यवहारमें वस्त्रको लाल कहा जाता है । अर्थात् लालिमा वस्त्रकी है ऐसा निरूपण किया जाता है । इसी प्रकार रागादिकद्रव्यकर्मके उदयसे आत्मा रागोद्वेगी देखा जाता है । यहाँ राग और द्वेष, द्रव्यकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण द्रव्यकर्मके हैं परन्तु व्यवहारमें आत्माको रागी-द्वेगी कहा जाता है अर्थात् रागद्वेष आत्माके हैं ऐसा निरूपण किया जाता है । परन्तु जब द्रव्यार्थिकनय अथवा निश्चयनयकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब रागादिक जीवके स्वनिमित्तक परिणमन नहीं हैं इसलिए ये

जीवके नहीं है, ऐसा निरूपण किया जाता है। अतः अन्य शास्त्रोंमें जहाँ रागादिकको जीवका कहा गया है वह व्यवहारनयका कथन जानना चाहिये ॥५६॥

आगे फिर आशङ्का होती है कि ये सब भाव निश्चयसे जीवके क्यों नहीं हैं? इसीका आचार्य नीचे लिखी गाथासे उत्तर बते हैं—

एएहिं य सबंधो जहेव खीरोदयं भुणेदन्वो ।

ण य हुति तस्स ताणि दु उवओगगुणाधिगो जम्हा ॥५७॥

अर्थ—इन वर्णादिकके साथ जीवका सम्बन्ध दूध और पानीके समान जानना चाहिये, क्योंकि जीव उपयोगगुणसे अधिक है। अतः वर्णादिक जीवके नहीं हैं।

विशेषार्थ—यद्यपि क्षीर और जलका परस्परबगहालक्षण सम्बन्ध है और उसे ही देखकर लोग क्षीर और जलको एक मानते हैं तो भी क्षीरका कुछ ऐसा विलक्षण स्वाद है कि जो जलमें नहीं पाया जाता अथवा क्षीरमें क्षीरत्व नामका एक ऐसा असाधारण धर्म है जैसा कि अग्निमें उष्णगुण होता है। उसी क्षीरत्व नामक असाधारण धर्मके द्वारा क्षीर जलसे भिन्न है। जिस प्रकार अग्निका उष्णताके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है उस प्रकार क्षीरका जलके साथ तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, अतः निश्चयसे क्षीर जल नहीं है। इसी प्रकार वर्णादिमान् जो पुद्गलद्रव्य है उसीका णरिष्मन् शरीर तथा ज्ञानावरणादि कर्म हैं और इन्हींके निमित्तसे रागादिक औपाधिक भाव होते हैं। इन सबके साथ यद्यपि जीवका परस्पर-बगहालक्षण सम्बन्ध अनादिकालसे धारावाहीरूपमें चला आ रहा है और इसीको देखकर अज्ञानी लोग शरीरादि परद्रव्य और जीवको एक मान लेते हैं, परन्तु जैसा उष्णगुणके साथ अग्निका तादात्म्य सम्बन्ध है वैसे शरीरादिकका जीवके साथ तादात्म्य नहीं है। जीवका स्वलक्षण उपयोगगुण है, उसीके साथ उसका तादात्म्य सम्बन्ध है, यह उपयोगगुण एक जीवद्रव्यमें ही पाया जाता है, अन्य द्रव्योमें नहीं। इसलिए इस असाधारण गुणके कारण जीवद्रव्य सब द्रव्योंसे अतिरिक्त पृथक् अनुभवमें आता है। अतः निश्चयनयसे वर्णादिक पुद्गलके परिणाम हैं, जीवके नहीं ॥५८॥

आगे प्रश्न होता है कि यदि वर्णादिक जीवके नहीं हैं तो यह पुरुष काला है, यह गोरा है, यह मोटा है, यह पतला है इत्यादि व्यवहारविरोधको प्राप्त होता है? ऐसा प्रश्न होनेपर आचार्य व्यवहारका अविरोध दिखलाते हैं। अथवा पूर्वोक्त व्यवहारमें जो विरोध आता है उसका लोकप्रसिद्ध दृष्टान्तके द्वारा परिहार करते हैं—

पंथे मुस्सत पस्सिदूण लोगा भणति ववहारी ।

मुस्सदि एसो पंथो ण य पथो मुस्सदे कोई ॥५८॥

तह जीवे कम्माण णोकम्माण च पस्सिदु वण्णं ।

जीवस्स एस वण्णो जिणेहिं ववहारदो उत्तो ॥५९॥

गन्ध-रस-स्पर्श-रूपा देहो सठाणमाइया जे य ।

सन्वे व्यवहारस्स य णिच्छयदण्ह ववदिसति ॥६०॥

अर्थ—जिस प्रकार मार्गमें किसी सार्थ—यात्रीसघको लुटता देखकर व्यवहारी लोग कहते हैं कि यह मार्ग लुटता है परन्तु परमार्थसे कोई मार्ग नहीं लुटता, इसी प्रकार जीवमें कर्म और नोकर्मके वर्णको देखकर 'यह वर्ण जीवका है' ऐसा व्यवहारसे जिनेन्द्र भगवान्ने कहा है। इस तरह गन्ध, रस, स्पर्श, रूप, शरीर तथा सस्थान आदिक जितने हैं वे सब व्यवहारसे जीवके हैं ऐसा निश्चयके देखने वाले कहते हैं।

विशेषार्थ—जैसे मार्गमें जाने वाले वनजारोंके समूहको लुटता देखकर उपचारसे लोग ऐसा कह देते हैं कि यह मार्ग लुटता है। यदि निश्चयसे देखा जावे तो मार्ग आकाशके विशेष प्रदेशोंमें स्थित पृथिवी आदिका परिणमनविशेष है उसे कोई लुटता नहीं। ऐसे ही जीवमें अनादि कालसे कर्म और नोकर्मका सम्बन्ध है, उस कर्म और नोकर्मके वर्णको देखकर 'यह जीवका वर्ण है' ऐसा भगवान्ने व्यवहारसे कहा है। परन्तु निश्चयसे जीव अमूर्तस्वभाववाला तथा उपयोग गुणसे अधिक है, अतः उसका कोई भी वर्ण नहीं है, यही कहनेमें आता है। इस तरह गन्ध, रस, स्पर्श, रूप, शरीर, सस्थान, सहनन, राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, नोकर्म, वर्ग, वर्गणा, स्पर्शक, अध्यात्मस्थान, अनुभागस्थान, योगस्थान, उदय-स्थान, मार्गणास्थान, स्थितिबधस्थान, सक्लेशस्थान, विशुद्धिस्थान, सयमलब्धिस्थान, जीवस्थान और गुणस्थान ये सब व्यवहारनयसे जीवके हैं ऐसा अर्हन्त भगवान्ने यद्यपि कहा है तो भी निश्चयनयसे जीव नित्य ही अमूर्तस्वभाववाला तथा उपयोग गुणसे अधिक है, अतः ये सभी भाव जीवके नहीं हैं क्योंकि जीवके साथ इनका तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है किन्तु सयोग सम्बन्ध है जो कि दो द्रव्योंमें ही होता है ॥१९॥५९॥६०॥

आगे जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध क्यों नहीं है ? इसीका उत्तर देते हैं—

तत्थ भवे जीवाण संसारत्थाण होंति वर्णादी ।

ससारपमुक्काण णत्थि हु वर्णादओ केई ॥६१॥

अर्थ—वर्णादिक, संसारस्थ जीवोंके उस संसारमें रहते हुए होते हैं। संसारसे छूटे हुए जीवोंके वर्णादिक कोई भी नहीं हैं।

विशेषार्थ—जब तक जीवोंके शरीरका सम्बन्ध है तब तक उन जीवोंके वर्णादिका सम्बन्ध कह सकते हैं। परन्तु जो संसारसे मुक्त हो चुके हैं उनके वर्णादिका सम्बन्ध नहीं है। अतः जीवकी वर्णादिके साथ व्याप्ति मानना सर्वथा अयुक्त है। निश्चयसे जो वस्तु सब अवस्थाओंमें उस रूपसे व्याप्त हो और उस स्वरूपकी व्याप्तिसे कभी भा रहित न हो उन दोनोंका परस्परमे तादात्म्य सम्बन्ध होता है। जैसे अग्नि सब अवस्थाओंमें उष्णगुणके साथ

व्याप्त होकर रहती है और उष्ण स्वरूपकी व्याप्तिसे कभी भी शून्य नहीं होती, इसलिये अग्नि का उष्णगुणके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। ऐसे ही पुद्गलद्रव्य सब अवस्थाओंमें वर्णादि स्वरूपसे व्याप्त रहता है, किसी भी अवस्थामें वर्णादि रहित नहीं होता, अतः पुद्गलद्रव्यका वर्णादिगुणोंके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। यद्यपि जीवकी ससार अवस्थामें वर्णादिकोंके साथ व्याप्ति है और संसार अवस्थामें वर्णादिककी व्याप्तिकी कभी शून्यता भी नहीं है तो भी जीवकी सब अवस्थाएँ ऐसी नहीं हैं जो वर्णादिककी व्याप्तिकी अपेक्षा करती हो, क्योंकि मोक्ष जीवकी एक ऐसी अवस्था है जिसमें वर्णादिकका सम्बन्ध नहीं है। अतः यह सिद्ध हुआ कि जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध किसी भी तरह नहीं है ॥६३॥

आगे, यदि जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध माननेका दुराग्रह है तो उसमें यह दोष आवेगा यह कहते हैं—

जीवो चेव हि एदे सन्वे भावा त्ति मण्णसे जदि हि ।

जीवस्साजीवस्स य णत्थि विसेसो दु दे कोई ॥६२॥

अर्थ—यदि तू ऐसा मानता है कि ये वर्णादिक सब भाव जाँव हैं तो तेरे मतमें जीव और अजीवमें कोई विशेषता नहीं रह जावेगी।

विशेषार्थ—पुद्गलके जो वर्ण, रस आदि गुण हैं उनमें क्रमसे अनेक परिणतियोंका अविर्भाव और तिरोभाव होता रहता है। जैसे आमका वर्ण अपक्व अवस्थामें हरा रहता है और पक्व अवस्थामें पीला हो जाता है, अपक्व अवस्थामें उसका रस आम्ल रहता है और पक्व अवस्थामें मधुर हो जाता है। इस प्रकार वर्णादिक प्रकट और अप्रकट अवस्थाको प्राप्त हुई अपनी उन उन परिणतियोंसे पुद्गलद्रव्यका अनुगमन करते हुए जिस तरह पुद्गलद्रव्यका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध प्रसिद्ध करते हैं उसी तरह वर्णादिक भाव, अपनी प्रकट और अप्रकट अवस्थाको प्राप्त हुई उन-उन परिणतियोंसे जीवका अनुगमन करते हुए जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध प्रसिद्ध करते हैं ऐसा जिसका अभिप्राय है उसके मतमें शेष द्रव्योंसे असाधारण वर्णादिमत्त्व जो पुद्गलद्रव्यका लक्षण था उसे जीवद्रव्यने स्वीकृत कर लिया, अतः जीव और पुद्गलमें अविशेषताका प्रसङ्ग आ जावेगा। अर्थात् दोनों एक समान हो जावेगे, इस स्थितिमें पुद्गलद्रव्यसे भिन्न जीवका अस्तित्व समाप्त हो जानेसे जीवका अभाव हो जायगा। अतः जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध माननेमें मूलोच्छेद दोष आता है ॥६२॥

आगे संसार अवस्थामें यदि जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य माना जावे तो क्या आपत्ति है? इसका भी गुरु उत्तर बेंते हैं—

अह ससारत्थाण जीवाण तुज्झ होंति वण्णादी ।

तम्हा ससारत्था जीवा रुविचमावण्णा ॥६३॥

एव पुग्गलद्वं जीवो तहलक्खणेण मूढमदी ।

णिब्वाणमुपगदो वि य जीवच पुग्गलो पत्तो ॥६४॥

(जुगल)

अर्थ—यदि तेरे मतमें संसारस्थ जीवोंका वर्णादिके साथ तादात्म्य है ऐसा माना जावे तो संसारस्थ जीव रूपीपनेको प्राप्त हो जावेगे ऐसा मानने पर पुद्गलद्रव्य ही जीव सिद्ध हुआ और पुद्गलके समान लक्षण होनेसे हे मूढमते ! निर्वाणको प्राप्त हुआ पुद्गल-द्रव्य ही जीवपनको प्राप्त हुआ ।

विशेषार्थ—संसारावस्थामे जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य है ऐसा जिसका आग्रह है उसके मतमें उस समय वह ससारी जीव अवश्य ही रूपीपनको प्राप्त होता है । और अन्य द्रव्योंमें नहीं पाया जाने वाला रूपीपन किसी द्रव्यका लक्षण है तब उस रूपीपनसे लक्ष्यमाण जो कुछ होता है वह जीव होता है । रूपीपनसे लक्ष्यमाण पुद्गलद्रव्य ही होता है इस प्रकार स्वयमेव पुद्गलद्रव्य ही जीव होता है अन्य कोई नहीं । ऐसा होनेपर मोक्ष अवस्थामें भी नित्य स्वीय लक्षणसे लक्षित जो द्रव्य है वह अपनी समस्त अवस्थाओंमें अनपयी तथा अनादिनिधन है अतः पुद्गलद्रव्य ही स्वयं जीव हुआ अन्य कोई नहीं, वही पुद्गलद्रव्य मोक्षको प्राप्त हुआ और ऐसा होनेसे पुद्गलसे भिन्न जीवद्रव्यका अभाव ठहरता है, इस तरह संसारस्थ जीवोंका भी वर्णादिके साथ तादात्म्य है ऐसा माननेपर जीवका अभाव होता है । इससे सिद्ध हुआ कि चाहे जीव संसारस्थ हो और चाहे संसारातीत, किसीका भी वर्णादिके साथ तादात्म्य नहीं है किन्तु संसारस्थ जीवोंका वर्णादिके साथ क्षीर-नोरके समान परस्परबाह्यारूप संयोग सम्बन्ध है ॥६३॥६४॥

आगे आचार्य इसीका विशेष वर्णन करते हैं—

एकं च दोष्णि तिष्ठिणं य चत्तारि य पच इदिया जीवा ।

वादर पज्जत्तिदरा पयडीओ णामकम्मस्स ॥६५॥

एदाहिं य णिव्वत्ता जीवट्ठाणाउ करणभूदाहिं ।

पयडीहिं पुग्गलमईहिं ताहिं कह भण्णदे जीवो ॥६६॥

अर्थ—एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, वादर, सूक्ष्म, पर्याप्त और अपर्याप्त जीव ये सब नामकर्मकी प्रकृतियाँ हैं । करणभूत इन प्रकृतियोंके द्वारा ही जीवस्थान रचे गये हैं । अतः पुद्गलमयी उन प्रकृतियोंके द्वारा रचे गये जीवस्थान जीवके कैसे कहे जा सकते हैं ?

विशेषार्थ—निश्चय नयसे कर्म और करणमे अभिन्नता है । जो जिसके द्वारा रचा जाता है वह वही होता है । जैसे सुवर्णके द्वारा रचा गया सुवर्णपत्र सुवर्ण ही होता है अन्य

नहीं। जब ऐसी वस्तुकी सीमा है तब बादर-सूक्ष्म एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय असंज्ञी और संज्ञी, पर्याप्त और अपर्याप्त नामक नामकर्मकी पुद्गलमय प्रकृतियोंसे रचे गये जीवस्थान पुद्गल ही होंगे, जीव नहीं। नामकर्मकी प्रकृतियोंकी पुद्गलात्मकता आगमसिद्ध है तथा इस अनुमानसे भी सिद्ध हैं—‘नामकर्मकी प्रकृतियों पुद्गलात्मक हैं क्योंकि उनका दिखाई देने वाला शरीरादि मूर्तिक कार्य पुद्गलात्मक है’। इसी प्रकार गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शरीर, सस्थान और संहनन भी पुद्गलात्मक नामकर्मकी प्रकृतियोंके द्वारा रचे जानेसे पुद्गलसे अभिन्न ही हैं। इससे यह निष्कर्ष निकला कि वर्णादिक जीव नहीं हैं ॥६५-६६॥

इसी बातको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा कहते हैं—

उपजातिछन्द

निर्वर्णते येन यदत्र किञ्चित्

तदेव तस्यैव कथंचनान्यत् ।

रुक्मेण निर्वृत्तमिहासिकोश

पश्यन्ति रुक्म न कथंचनामिह ॥ ६७ ॥

अर्थ—इस ससारमे जो वस्तु जिसके द्वारा रची जाती है वह उसी रूप होती है, अन्य रूप किसी तरह नहीं होती। जैसे सुवर्णसे बनी हुई तलवारकी म्यानको लोग सुवर्णकी देखते हैं, तलवारको सुवर्णकी किसी तरह नहीं देखते।

भावार्थ—तलवारकी म्यान सुवर्णकी बनी है और तलवार लोहेकी, तो संसारमे लोग म्यानको सुवर्णकी और तलवारकी लोहेकी ही देखते हैं क्योंकि ऐसा नियम है कि जो वस्तु जिससे बनती है वह उसी रूप होती है। यहाँ प्रकृतमे वर्णादिक पुद्गलमय नामकर्मकी प्रकृतियोंसे रचे गये हैं इसलिये वे पुद्गलके ही हैं। चैतन्यका पुञ्ज जीव पुद्गलमय प्रकृतियोंसे नहीं रचा गया है इसलिये वह उनसे भिन्न स्वतन्त्र द्रव्य है ॥३८॥

पूर्व कलशमे वस्तुत्वत्तिकी सीमा बनाकर उससे प्रकृत अर्थको सिद्ध करते हुए दूसरा कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

वर्णादिसामग्र्यमिदं विदन्तु

निर्माणमेकस्य हि पुद्गलस्य ।

ततोऽस्त्विद पुद्गल एव नात्मा

तोऽन्य ॥ ३९ ॥

अर्थ—वर्णको आदि लेकर गुणस्थान पर्यन्तकी यह सभी सामग्री एक पुद्गलद्रव्यकी रचना है, ऐसा आप जाने। अतएव यह सब पुद्गल ही है, जीव नहीं है क्योंकि विज्ञानचन जीव उनसे भिन्न है।

भाषार्थ—यहाँ वर्णादि परपदार्थोंसे शुद्ध आत्मतत्त्वको पृथक् सिद्ध करनेके लिये आचार्यने कहा है कि यह वर्णादि सामग्री पुद्गलकी है, विज्ञानघन जीव इससे भिन्न पदार्थ है, अतः दोनोंको भिन्न-भिन्न समझकर भेदविज्ञानको पुष्ट करो ॥३९॥

आगे इससे अन्य जितना भी है वह सब व्यवहार है, ऐसा कहते हैं—

पञ्जत्ता पञ्जत्ता जे सुहुमा बादरा य जे चेव ।

देहस्स जीवसण्णा सुत्ते व्यवहारदो उत्ता ॥६७॥

अर्थ—जो पर्याप्त और अपर्याप्त तथा सूक्ष्म और बादर ये जो शरीरकी जीवसङ्गाएँ सूत्रमे कही गई हैं वे व्यवहारसे कही गई हैं ।

विशेषार्थ—बादर और सूक्ष्मके भेदसे दो प्रकारके एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और असंज्ञी, सङ्गोंके भेदसे दो प्रकारके पञ्चेन्द्रिय, इन सातके पर्याप्तक और अपर्याप्तकके भेदसे दो-दो भेद होते हैं, अतः सब मिलाकर चौदह जीवस्थान होते हैं । ये जीवस्थान शरीरकी सङ्गाएँ हैं परन्तु सूत्र—आगममे इन्हें जीवकी सङ्गाएँ कहा है, सा यह परकी प्रसिद्धिसे धीके घड़ेके समान व्यवहार है । परन्तु यह व्यवहार अप्रयोजनार्थ है । यहाँ अप्रयोजनार्थका अर्थ सर्वथा प्रयोजन नहीं, ऐसा नहीं है किन्तु अनुदरा कन्याके समान ईषद् अर्थमें 'नव'का प्रयोग होनेसे कुछ प्रयोजनसे सहित, ऐसा है, यही दिखाते हैं—जैसे किसीकी प्रसिद्धिमे आजन्मसे धीका घड़ा ही आ रहा है उससे अतिरिक्त मिट्टीके घड़ाको वह नहीं जानता, उसके प्रबोधके लिए ऐसा कहा जाता कि जो यह धीका घड़ा है वह मिट्टीका बना हुआ है, घृतमय नहीं है, इस प्रकार उसके जाननेके लिये जैसे 'घृतकुम्भ' यह व्यवहार होता है, ऐसे ही ब्रह्म अज्ञानी जीवको, जिसके ज्ञानमे अनादि संसारसे अशुद्ध जीव ही आ रहा है तथा जो शुद्ध जीवसे अनभिज्ञ है, उसके समझानेके लिये यह कहा जाता है कि यह जो वर्णादिमान् जीव है वह ज्ञानात्मक है वर्णादिमान् नहीं है, इस प्रकार उसकी प्रसिद्धिके लिए जीवमें वर्णादिमान् यह व्यवहार चला आ रहा है ॥६७॥

यही बात श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामें कहते हैं—

घृतकुम्भाभिधानेऽपि कुम्भो घृतमयो न चेत् ।

जीवो वर्णादिमज्जीवजल्पनेऽपि न तन्मय ॥४०॥

अर्थ—जिस प्रकार 'घृतकुम्भ' ऐसा कहनेपर भी कुम्भ घृतमय नहीं हो जाता उसी प्रकार वर्णादिमान् जीव है ऐसा कहनेपर भी जीव वर्णादिमय नहीं हो जाता ।

भाषार्थ—जिस प्रकार धीके सयोगसे मिट्टीके घड़ेको व्यवहारसे धीका घड़ा कहा जाता है उसी प्रकार बादर, सूक्ष्म आदि शरीरके सयोगसे जीवको बादर, सूक्ष्म आदि कहा जाता है । वास्तवमें जैसे घड़ा मिट्टीका ही है, धीका नहीं, ऐसे ही जीव ज्ञानघन ही है, बादर, सूक्ष्मादि

रूप नहीं। अतः शास्त्रमें जहाँ बाहर, सूक्ष्म आदिके शरीरको जीव कहा है वहाँ व्यवहारनयसे कहा है तथा अज्ञानी जीवोंके प्रबोधनार्थ वह व्यवहारनय ईषत् प्रयोजनभूत है ॥४९॥

आगे जिस प्रकार जीवस्थान जीव नहीं हैं उसी प्रकार गुणस्थान भी जीव नहीं हैं, यह बिस्मयते हैं—

मोहणकम्मस्सुदया दु वणिण्या जे इमे गुणट्ठाणा ।

ते कह हवति जीवा जे णिच्चमचेदणा उता ॥६८॥

अर्थ—जो ये गुणस्थान मोहकर्मके उदयसे वर्णन किये गये हैं वे जीव कैसे हो सकते हैं क्योंकि ये नित्य अचेतन कहे गये हैं ।

विशेषार्थ—ये जो मिथ्यात्वादि चतुर्विंश गुणस्थान हैं वे सब पौद्गलिक मोहकर्मकी प्रकृतियोंके उदयसे होनेके कारण अचेतन हैं तथा कार्य कारणके अनुरूप हो जाते हैं। जैसे 'यवधान्यसे यव ही उत्पन्न होते हैं' इस न्यायसे ये गुणस्थान पुद्गल ही हैं, जीव नहीं हैं। जब इन गुणस्थानोंका कारण जो माहकर्म है वह पुद्गलात्मक है तब यह गुणस्थान भी निर्विवाद पुद्गलात्मक ही हैं। गुणस्थान अचेतन हैं, इसमें आगम ही प्रमाण है तथा चैतन्य स्वभावसे व्याप्त आत्मासे ये गुणस्थान भिन्न हैं, ऐसी भेदज्ञानियोंका उपलब्धि हो रही है उसमें भी इनका अचेतनपन सिद्ध होता है। स्वयं अचेतन होने तथा पौद्गलिक मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण गुणस्थान पुद्गलमय हैं। इसी तरह राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, कर्म, नाकर्म, वर्ग, वर्गणा, स्पृधक, अध्यात्मस्थान, अनुभागस्थान, योगस्थान, बन्धस्थान, उदयस्थान, मार्गणास्थान, स्थितिवन्धस्थान, सकलेशस्थान, विशुद्धिस्थान और समयलब्धिस्थान ये सभी पुद्गलकर्म पूर्वक होनेसे नित्य ही अचेतन हैं। अतएव पुद्गल है, जीव नहीं, ऐसा स्वयमेव सिद्ध हुआ। इसीलिये रागादिक भाव जीव नहीं है, यह निर्विवाद सिद्ध हुआ।

मोह और योगके निमित्तसे आत्माके गुणों—भावोंका जो क्रमशः विकास होता है उसे गुणस्थान कहते हैं। ये गुणस्थान आत्माकी शुद्ध परिणतिरूप नहीं हैं किन्तु परके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण अशुद्ध परिणतिरूप हैं। निश्चयनय स्वमे स्वके निमित्तसे जो परिणति होती है उसे ही ग्रहण करता है, अतः उसकी दृष्टिमें परके निमित्तसे आत्मा होने वाली परिणतिरूप जो गुणस्थान हैं वे नहीं आते। निश्चयनयकी दृष्टिमें पौद्गलिक तथा अचेतन मोहकर्मके उदयसे होने वाले गुणस्थान भी पौद्गलिक तथा अचेतन कहे जाते हैं। यहाँ अचेतनका यह अर्थ नहीं कि घट-पटादिके समान सर्वथा जड़ है किन्तु चेतन जो आत्मद्रव्य, उसकी स्वकीय परिणति नहीं है, यह अर्थ ग्राह्य है। कुन्दकुन्दस्वामीने निश्चय और व्यवहारके भेदसे दो नय ही स्वीकृत किये हैं। इनमें द्रव्यकी निज परिणतिको विषय करने वाला निश्चयनय है और परपरिणति तथा परके निमित्तसे होने वाली निजकी परिणतिको विषय करने वाला व्यवहारनय है। ग्रन्थान्तरोंमें निश्चयनयके शुद्ध निश्चय और अशुद्ध निश्चय

ऐसे दो भेद बतलाये हैं। निजमे निजके निमित्तसे हाने वाली परिणतिको विषय करने वाला शुद्ध निश्चय नय है और परके निमित्तसे जायमान निजकी परिणतिको विषय करने वाला अशुद्ध निश्चय नय है। इस कथनमे गुणस्थान तथा रागादिक भाव अशुद्ध निश्चय नयसे आत्माके हैं ऐसा प्रतिपादन किया जाता है ॥६८॥

अब यहाँ यह शङ्का स्वयमेव होती है कि यदि ये गुणस्थानादि सब भाव जीव नहीं हैं तो फिर जीव क्या है ? इस शङ्काका उत्तर अमृतचन्द्र स्वामी कलशमे देते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अनाद्यनन्तमचल स्वसंवेद्यमिदं फुटम् ।

जीवः स्वयं तु चैतन्यमुरुचैश्चकचकायत ॥ ४१ ॥

अर्थ—जो स्वसंवेद्य है, अनादि है, अनन्त है, अचल है अर्थात् जिसका कभी विनाश नहीं होता, प्रकट है और चैतन्यस्वरूप है, ऐसा जीवनामक पदार्थ स्वयं अतिशयकर प्रदीपवत् प्रकाशमान हो रहा है ।

भावार्थ—यह जीवतत्त्व द्रव्यदृष्टिसे अनादि अनन्त है अर्थात् कभी नया उत्पन्न नहीं हुआ है और न कभी सत्ताका उच्छेदकर अन्तको भी प्राप्त होगा। अचल है अर्थात् चैतन्य स्वभावसे कभी चलायमान नहीं होता। मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं ज्ञानी हूँ इत्यादि रूपसे इसकी प्रतीति सबको हाती है, अतः स्वसंवेद्य है। सबके अनुभवमे आता है, अतः स्फुट है तथा ज्ञान-दर्शनका पुञ्ज होनेसे चैतन्यरूप है। ऐसा यह जीव स्वयं ही अतिशयरूपसे प्रकाशमान हो रहा है, इसके जाननेके लिये पदार्थान्तरके साहाय्यकी आवश्यकता नहीं है ॥ ४१ ॥

चैतन्य ही जीवका निर्दोष लक्षण है, यह कलशमे दर्शाते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

वर्णाद्यै सहितस्तथा विरहितो द्रव्यास्थजीवो यतो

नामूर्त्तत्त्वमुपास्य पश्यति जगज्जीवस्य तत्त्वं तत् ।

इत्यालोच्य विवेचकै समुचितं नाव्याप्यतिव्यापि वा

व्यक्तं व्यञ्जितजीवतत्त्वमचलं चैतन्यमालम्ब्यताम् ॥ ४२ ॥

अर्थ—यदि जगत् अमूर्त्तत्वगुणकी उपासना कर जीवतत्त्वका अवलोकन करता है तो यह लक्षण अतिव्याप्ति दोषसे दूषित है क्योंकि जीवसे भिन्न जो अजीव है वह भी वर्णादिसे रहित और वर्णादिसे सहित इस तरह दो प्रकारका है। इसलिये विवेचन करने वाले आचार्योंने चैतन्यको ही जीवका लक्षण बताया है। उसे ही स्वीकृत करना चाहिये, क्योंकि यह चैतन्य समुचित है अर्थात् असंभव दोषसे रहित है, अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोषसे वञ्चित

है, व्यक्त है अर्थात् प्रकटरूपसे अनुभवमें आता है, जीवतत्त्वको प्रकट करने वाला है और अचल—अविनाशी है ।

भावार्थ—अमूर्तिकपन जीवका लक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि अजीव पदार्थ दो प्रकारके हैं—एक तो मूर्तिक, जैसे पुद्गल और एक अमूर्तिक, जैसे धर्म, अधर्म, आकाश और काल । इसलिये अमूर्तिकपनको उपासना कर जगत्के जीव जीवतत्त्वका अवलोकन नहीं कर सकते, क्योंकि अमूर्तिकपन आकाशादिमें भी रहता है । ऐसा विचारकर विवेचक जीवोंने अन्याप्ति तथा अतिव्याप्ति दोषोंसे रहित व्यक्तरूपसे जीवका लक्षण चैतन्य ही स्वीकृत किया है । लक्षण वही हो सकता है जो अन्याप्ति, अतिव्याप्ति तथा असम्भव दोषोंसे रहित है । यदि जीवका लक्षण रागादिक माना जावे तो इसमें अन्याप्ति दोष आवेगा, क्योंकि लक्षणका फल लक्ष्यको अलक्ष्यसे पृथक् कराना है । जैसे प्रकृतमें यदि जीवका लक्षण रागादि माना जावे तो इस प्रकारका अनुमिति होगी कि 'जीव अजीवादि पक्षपदार्थोंसे भिन्न है क्योंकि रागादिमान है' । यहाँ पर जीव पक्ष है, अजीवादि भिन्नपन साध्य है, रागादिमत्त्व हेतु है । हेतुको अपने पक्षमात्रमें रहना चाहिये, सो जब जीवका मोहनीयावि कर्मोंका अभाव होनेपर वीतराग दशा हो जाती है तब यह रागादिमत्त्व हेतु उस जीवमें नहीं रहता, अतः भागा-सिद्ध दोष होनेसे जीवकी अजीवसे भिन्न सिद्ध करने वाली अनुमितिमें साधक नहीं होता ।

इसी प्रकार यदि जीवका लक्षण अमूर्तत्व माना जावे तो ऐसी अनुमिति होगी कि 'जीव. अजीवाद् भिन्नः अमूर्तत्वात्' अर्थात् जीव अजीवसे भिन्न है क्योंकि अमूर्तिक है । यहाँ जीव पक्ष है, अजीवसे भिन्नपन साध्य है, और अमूर्तत्व हेतु है । यह हेतु पक्षसे भिन्न जो विपक्ष आकाशादिक है उनमें भी पाया जाता है अतः व्यभिचारी हुआ, क्योंकि जो हेतु पक्षमें भाँ रहे और विपक्षमें भी रहे वह व्यभिचारी होता है, और व्यभिचारी होनेसे स्वकीय साध्यमें गमक नहीं हो सकता, यह अतिव्याप्ति दोष है ।

इसी तरह यदि जीवका लक्षण जडत्व माना जावे तो असम्भव दोष होगा, क्योंकि यहाँपर अनुमानका ऐसा आकार होगा कि 'जीव अजीवसे भिन्न है क्योंकि जडत्वसे सहित है' । यहाँपर जीव पक्ष है, अजीव-भिन्नता साध्य है, और जडत्व हेतु है । यह जडत्व हेतु पक्षमें सर्वथा ही नहीं रहता, इससे स्वरूपासिद्ध है ।

इत्यादि अनेक दोषोंसे रहित जीवका वास्तविक लक्षण चैतन्य है । वह जीवकी सब अवस्थाओंमें रहता है । अतः वही अन्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव दोषोंसे रहित है ॥ ४२ ॥

इस तरह ज्ञानीके जीव और अजीवका भिन्न-भिन्न ज्ञान होनेपर भी अज्ञानीका मोह पुनः पुनः अतिशय नृत्य करता है, इसपर आचार्य आश्चर्य प्रकट करते हुए कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

जीवाद्जीवमिति लक्षणतो विभिन्न

ज्ञानी जनोऽनुभवति स्वयमुल्लसन्त्वम् ।

अज्ञानिनो निरवधिप्रविजृम्भितोऽय

मोहस्तु तत्कथमहो वत नानटीति ॥४३॥

अर्थ—इस प्रकार पूर्वकथित लक्षणसे अजीव जीवसे भिन्न है ऐसा ज्ञानीजन स्वयं उल्लसित होनेवाले अजीवतत्त्वका अनुभव करते हैं । परन्तु अज्ञानी जीवका निर्मर्यादित-रूपसे वृद्धिको प्राप्त हुआ यह मोह क्यों बार-बार अतिशयरूप नृत्य कर रहा है, यह आश्चर्य और खेदकी बात है ।

भावार्थ—जीव और अजीव दोनों ही अपने-अपने लक्षणोंसे भिन्न-भिन्न है, ऐसा ज्ञानी जीव स्वयं अनुभव करते हैं । परन्तु अज्ञानी जीवका मोह अर्थात् मिथ्यात्व इतना अधिक विस्तारको प्राप्त हुआ है कि वह उसे स्पष्ट मिद्ध जीव और अजीवका भेदज्ञान नहीं हाने देता । इसीलिये वह शरीरादि अजीव पदार्थोंमें जीव वृद्धि कर चतुर्गतिमें भ्रमण करता है ॥४३॥

आचार्य कहते हैं कि अज्ञानीका वह मोह भले ही नृत्य करो, परन्तु ज्ञानीको ऐसा भेदज्ञान होता ही है—

वसन्ततिलकाछन्द

अस्मिन्ननादिनि महत्षाविवेकनाट्ये

वर्णादिमाञ्जटति पुद्गल एव नान्य ।

रागादिपुद्गलविकारविरुद्धशुद्ध—

चैतन्यधातुमयमूर्तिरिव च जीव ॥४४॥

अर्थ—यह जो अनादिकालसे बहुत बड़ा अविवेकका नाट्य हो रहा है उसमें वर्णादिमान् पुद्गल ही नृत्य करता है, अन्य नहीं, क्योंकि यह जीव, रागादिक पुद्गलके विकारोंसे विरुद्ध शुद्ध चैतन्य धातुमय मूर्तिसे संयुक्त है अर्थात् वातगगविज्ञान इसका स्वरूप है ।

भावार्थ—अनादि कालसे इस जीवका पुद्गलके साथ परस्परवगाहरूप सम्बन्ध हो रहा है, इसलिये अज्ञानी जीवोंको इसमें एकत्वका भ्रम उत्पन्न हो रहा है । उसी भ्रमको दूर करनेके लिये आचार्यने दोनोंके भिन्न-भिन्न लक्षण बताते हुए कहा है कि जीव तो रागादिक पुद्गलके विकारोंसे रहित शुद्ध चैतन्यधातुका पिण्ड है और पुद्गल वर्णादिमान् है । इस अविवेक अर्थात् अभेदज्ञान मूलक नाट्यमें सारी भूमिका पुद्गलकी ही है । वही राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, कर्म और नोकर्म आविका रूप रखकर अपने नाना स्वाग दिखला रहा है, जीव तो सब अवस्थाओंमें एक चैतन्यका ही पिण्ड रहता है ॥४४॥

इस तरह भेदज्ञानकी प्रवृत्तिसे ही ज्ञायक आत्मदेव प्रकट होता है, यह कहते हैं—

मन्वाक्रान्ताछन्द

द्वयं ज्ञानकचकलनापाटन नाटयित्वा

जीवाजीवौ स्फुटविघटन नैव यावत्प्रयात ।

विश्व व्याप्य प्रसमविकसद्भ्यक्तचिन्मात्रशक्त्या

ज्ञातुद्रव्य स्ववर्मात्तरसात्तावदुच्चद्वकाशे ॥४५॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञानरूप करोतकी क्रियासे विदारणका अभिनयकर अर्थात् पृथक् पृथक् होकर जब तक जीव और अजीव स्पष्ट रूपसे विघटनको प्राप्त नहीं होते तब तक अतिशयरूपसे विकसित तथा प्रकट चेतन्यमात्रकी शक्तिसे समस्त विश्वको व्याप्तकर यह ज्ञातुद्रव्य आत्मा अपने आप बड़े चावसे अत्यधिक प्रकाशमान होने लगता है ।

भावार्थ—इस सप्ताहमें अनादिकालसे जीवकी पुद्गलके साथ संयोगी दशा चली आ रही है । जब तक भेदज्ञान नहीं होता तब तक यह जीव शरीरादि दृश्यमान पदार्थोंको आत्मा मानता रहता है, 'ज्ञायक आत्मद्रव्य इन शरीरादिकसे भिन्न द्रव्य है' ऐसी अनुभूति इस जीवको नहीं होती, परन्तु जब भेदज्ञानरूप करोत इसके हाथ लगती है तब यह उसके चलानेके अभ्याससे जीव और पुद्गलरूप अजीवको अलग-अलग समझने लगता है । अब उसकी प्रतीतिमें आता है कि अहो, चेतन्यस्वभावको लिये हुए ज्ञायक आत्मद्रव्य तो इन शरीरादिकसे भिन्न पदार्थ है । अभी तो उसने जीव और अजीवका केवल श्रद्धाके द्वारा अलग अलग समझा था, पर जब चारित्ररूप पुरुषार्थके द्वारा वह जीव और अजीवको अर्थात् जीव और रागादिक विकारी परिणतिको वास्तवमें अलग-अलग कर देता है—वीतराग दशाको प्राप्त कर लेता है तब अन्तर्मुहूर्तमें ही अपनी चेतन्यशक्तिके द्वारा समस्त विश्वको व्याप्तकर अर्थात् केवलज्ञानका विषय बनाकर यह ज्ञायक आत्मद्रव्य स्वयं ही प्रकाशमान हो उठता है । यहाँ कार्यकी शाश्वतता बतलानेके लिये आचार्यने कहा है कि जीव और अजीव जब तक विघटनको प्राप्त नहीं हो पाते कि उसके पहले ही ज्ञायक आत्मद्रव्य प्रकट प्रकाशमान होने लगता है । वास्तवमें क्रम यह है कि पहले जीव और अजीवका भेदज्ञान होता है, तदनन्तर आत्मद्रव्य भागमान होता है ॥४५॥

इस तरह जीव और अजीव पृथक् होकर रङ्गभूमिसे बाहर निकल गये ॥६८॥

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत समयप्राभूतके
जीवा-जीवाधिकारका प्रवचन समाप्त हुआ



२. कर्तृकर्माधिकार

अनन्तर जीव और अजीव ही कर्ता और कर्मका स्वांग रखकर रङ्गभूमिमे प्रवेश करते हैं ।

उनके यथार्थ स्वरूपको जानने वाली ज्ञान-उज्योति है । अतः प्रारम्भमे श्रीअमृतचन्द्र स्वामी उसी ज्ञान-उज्योतिकी महिमाका गान करते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

‘एक कर्ता चिद्दहमिह मे कर्म कोपादयोऽर्मा’

इत्यज्ञाना शमयद्भित कर्तृकर्मप्रवृत्तिम् ।

ज्ञानज्योति स्फुरति परमोदात्तमव्यन्तधीर

साक्षात्कुर्वन्निरूपधि पृथग्द्वयनिर्मासि विश्वम् ॥४६॥

अर्थ—‘इस ससारमे मैं जो एक चेतनात्मक आत्मा हूँ सो कर्ता हूँ और ये क्रोधादिक मेरे कर्म है’ अज्ञानी जीवको इस कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका सब ओरसे शमन करता हुई ज्ञान-उज्योति प्रकट होती है । वह ज्ञानज्योति परम उदात्त है, अत्यन्त धीर है, निरूपधि है अर्थात् परकृत उपाधिसे रहित है, पृथक्-पृथक् द्वयोको अवभासित करने वाली है और समस्त विश्वका साक्षात् करने वाली है ॥४६॥

आगे कहते हैं कि आत्मा और आस्रव इन दोनोंके अन्तरको नहीं समझना ही बन्धका कारण है

जाव ण वेदि विसेसतर तु आदासवाण दोहं पि ।

अण्णाणी तावद् सो कोधादिसु वट्टदे जीवो ॥६९॥

कोधादिसु वट्टतस्स तस्स कम्मस्स सच्चओ होदि ।

जीवस्सेव वधो भणिदो खलु सच्चदरसीहि ॥७०॥

अर्थ—जब तक जीव, आत्मा और आस्रव इन दोनोंके विशेष अन्तरको नहीं जानता है तब तक अज्ञानी हुआ वह क्रोधादिकमे प्रवृत्ति करता है और क्रोधादिकमे प्रवृत्ति करने वाले उस जीवके कर्मका संचय होता है । इस प्रकार जीवके कर्मोंका बन्ध सर्वज्ञदेवने निश्चय से कहा है ।

विशेषार्थ—जीव जब तक आत्मा और आस्रवके भिन्न-भिन्न स्वरूपको नहीं जानता तब तक वह अज्ञानी है और क्रोधादिक आस्रवोमे प्रवृत्ति करता है । इस प्रकार क्रोधादिक

आस्रवोमे प्रवृत्ति करते हुए जीवके कर्मका संचय होता है। इस प्रकार भगवान् सर्वज्ञद्वारा निश्चयसे इस जीवके बन्ध कहा गया है।

जिस प्रकार यह आत्मा तादात्म्य सम्बन्धसे आत्मा और ज्ञानमे विशेष न होनेसे भेदको नहीं देखता हुआ निःशङ्कभावसे आत्मीय ज्ञान जानकर ज्ञानमे प्रवृत्ति करता है, उस ज्ञानक्रियामे प्रवर्तमान आत्माके ज्ञानक्रियाके साथ स्वभावभूतपन अर्थात् ज्ञानक्रियाका उपादानकारण आत्मा ही है, अतएव उसका प्रतिषेध नहीं हो सकता, इसीलिये आत्मा उसको जानता है। इसी प्रकार सयोग सम्बन्धके द्वारा निमित्तसे जायमान जा क्रोधादिक है उनके साथ यद्यपि आत्माका ज्ञानकी तरह सम्बन्ध नहीं है फिर भी अपने अज्ञानसे यह अज्ञानी जीव आत्मा और क्रोधादिक आस्रवोमे भेदको नहीं देखता है। इसीसे निःशङ्क होकर ज्ञानके सदृश क्रोधादिकमे आत्मीय बुद्धिसे प्रवृत्ति करता है और जब क्रोधादिकमे प्रवृत्त होता है तब यद्यपि यह क्रोधादिक क्रिया परभावभूत होनेसे प्रतिषेध करने योग्य है किन्तु अज्ञानी अपने स्वभावभूतपनका अध्याम कर क्राव भा करता है, राग भी करता है, और मोह भी करता है। सो यहाँ यह आत्मा अपने आप अज्ञानस्वरूप होकर स्वकीय ज्ञानभवनमात्र जो उदासीन भाव है उसको त्यागकर कर्ता हो जाता है और अन्तरङ्गमे ज्ञानके भवनमात्रसे भिन्न जिन क्रायादिकों करता है वे इसके कर्म है। इस प्रकार यह अनादि तथा अज्ञानसे जायमान कर्ता-कर्मकी प्रवृत्ति है। इस तरह इस आत्माकी अपने ही अज्ञानसे कर्ता-कर्मरूपसे क्रोधादिकमे प्रवृत्ति होती है और जब इसकी उनमे प्रवृत्ति होती है तब इसके क्रोधादिक प्रवृत्तिरूप परिणामके निमित्तसे स्वयमेव परिणमनशील पुद्गलकर्मका संचय हो जाता है, एव जीव और पुद्गलका एकक्षेत्रावगाह लक्षण सम्बन्धरूप बन्ध स्वयमेव सिद्ध हो जाता है। यहाँपर इतरैतराश्रय दाप नहीं है क्योंकि बीज-बृक्षकी तरह इनकी सतान, जब तक ससारका नाश नहीं होता तब तक, बराबर अखण्ड प्रवाहसे चली जाती है ॥६९-७०॥

जब प्रश्न यह है कि इस अनादिकालीन कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका अभाव कब होता है ? इसी प्रश्नका उत्तर कहते हैं—

जह्या इमेण जीवेण अप्पणो आसवाण य तहेव ।

णाद होदि विससतरं तु तह्या ण बंधो से ॥७१॥

अर्थ—जब इस जीवके द्वारा आत्मा और आस्रवोका विशेष अन्तर जान लिया जाता है तब इसके बन्ध नहीं होता।

विशेषार्थ—इस जगत्मे जो पदार्थ है वे सब अपने-अपने स्वभावमें तल्लीन हैं क्योंकि जो अपना भवन है अर्थात् अपनी परिणति है वही तो अपना निज भाव है। इस कारण ज्ञानका जो होना है वही तो निश्चयसे आत्माका स्वभाव है। अर्थात् जो ज्ञान है वही आत्मा है, क्योंकि जैसे उष्ण गुणसे भिन्न अग्नि नहीं, वैसे ज्ञानगुणसे भिन्न आत्मा भी नहीं है।

इसमें जो ज्ञानका होना है निश्चयसे वही आत्मा है, और क्रोधादिकोंका जो होना है वह क्रोधादिक है। जो ज्ञानका होना है वह क्राधादिकका होना नहीं है, क्योंकि ज्ञानके होनेमें ज्ञान ही होता हुआ प्रत्ययमें आता है, क्राधादिकका होना प्रत्ययमें नहीं आता, और जो क्रोधादिकका होना है वह ज्ञानका होना नहीं है, क्योंकि क्राधादिकके होनेमें क्राधादिक ही होते हुए प्रत्ययमें आते हैं—ज्ञानका होना प्रत्ययमें नहीं आता। इस तरह आत्मा और क्रोधादिकोंके निश्चयसे एकवस्तुपन नहीं है। इस प्रकार आत्मा और आस्रवका विशेष (भेदज्ञान) होनेपर जब यह आत्मा उन दोनोंके भेदको जान लेता है तब इसका अनादिकालीन अज्ञानजन्य कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्ति निवृत्त हो जाती है और उसके निवृत्त होनेपर अज्ञान-निमित्तक पुद्गलद्रव्यकर्मका सम्बन्ध भी निवृत्त हो जाता है। जब ऐसी वस्तुस्थिति हो जाती है तब ज्ञानमात्रसे ही बन्धका निराध सिद्ध होता है ॥३॥

आगे प्रश्न होता है कि ज्ञानमात्रसे बन्धका निरोध किस तरह होता है? इसका उत्तर बेटे हैं—

पादूण आसवाण असुचित्त च विवरीयभाव च ।

दुःखस्स कारण ति य तदो णियत्ति कुणदि जीवो ॥७२॥

अर्थ—आस्रवोंका अशुचिपन और विपरीतपन तथा ये दुःखके कारण हैं ऐसा जानकर जीव उनसे निवृत्ति करता है अर्थात् आस्रवोंको अपवित्र, विपरीत और दुःखका कारण जानकर जीव उनसे निवृत्त होता है।

विशेषार्थ—जैसे जलमें शेरवाल हो जानेसे जल मलिन हो जाता। ऐसे ही ये आस्रव भाव आत्माको कलुषित बना देते हैं अतः अशुचिरूप है। परन्तु भगवान् आत्मा नित्य ही अतिनिर्मल चिन्मात्रपनसे उपलब्ध होनेके कारण अत्यन्त पवित्र है। ये आस्रव जब हैं तथा परके द्वारा जाने जाते हैं इसलिये आत्मासे अन्य स्वभाव है और भगवान् आत्मा नित्य ही विज्ञानधनस्वभाव है। अतएव स्वयं चेतक होनेसे अन्य स्वभावरूप नहीं होता किन्तु निरन्तर ज्ञानस्वभावात्मक है। ये आस्रव आकुलताके उत्पादक हैं अतः दुःखके कारण हैं और भगवान् आत्मा नित्य ही अनाकुल स्वभाववाला होनेसे दुःखका कारण नहीं है। इस प्रकार आत्मा और आस्रवके विशेषके देखनेमें जिस कालमें यह आत्मा आस्रव और आत्माके भेदको जानता है, उसी कालमें क्राधादिक आस्रवोंसे पृथक् हो जाता है, क्योंकि क्रोधादिक आस्रवसे निवृत्त हुए बिना पारमार्थिक भेदज्ञानकी सिद्धि होना असंभव है। इसीसे क्रोधादिक आस्रवोंसे निवृत्त होनेपर ही सम्यग्ज्ञानका होना अविनाभावी है। इस सम्यग्ज्ञानसे ही अज्ञानजन्य पीद्गलिककर्मका बन्ध रुक जाता है।

यहाँपर किसीकी आशङ्का है कि जो यह आत्मा और आस्रवका भेदज्ञान है, वह क्या ज्ञानस्वरूप है? या अज्ञानस्वरूप है? यदि अज्ञानस्वरूप है तो आस्रवके साथ होने

वाले अभेदज्ञानसे इसमें कुछ विशेष नहीं हुआ। अर्थात् अन्तर नहीं आया और यदि ज्ञान-स्वरूप है तो क्या आस्रवोंमें प्रवृत्त है या आस्रवोंसे निवृत्त है? यदि आस्रवोंमें प्रवृत्त है तो आस्रवोंके साथ अभेदज्ञान होनेसे कोई भी विशेष नहीं हुआ। यदि आस्रवोंसे निवृत्त है तब ज्ञानसे ही बन्ध-निरोध सिद्ध क्यों न हुआ? इस अवस्थामें क्रियानयवादीका जो यह पक्ष था कि क्रियासे ही आस्रवकी निवृत्ति हुई, ज्ञानमें क्या रखा है? उसका निषेध हो गया क्योंकि जब तक सम्यग्ज्ञान न हो जावे तब तक केवल ऊपरी क्रियाकाण्डसे कुछ हाने वाला नहीं है। अब ज्ञानसे ही सिद्धि मानने वालोंका कहना है कि आत्मा और आस्रवका जो भेदज्ञान है वह सिद्धिका कारण है। इसपर आचार्य महाराजका कहना है कि आत्मा और आस्रवका जो भेदज्ञान है यदि वह आस्रवसे निवृत्ति नहीं करता तो वह ज्ञान ही नहीं है। इससे जो ज्ञानसे ही सिद्धि मानने वाले हैं उनका निराकरण हो गया। अर्थात् जिन ज्ञानके होनेपर आस्रवादीकी निवृत्ति नहीं होती है वह ज्ञान सिद्धिका जनक नहीं है। तथा जिस चारित्रिकी प्रवृत्ति सम्यग्ज्ञानपूर्वक नहीं वह चारित्र भी संसार-लतिकके छेदनेमें समर्थ नहीं होता, अतः सम्यग्ज्ञानपूर्वक जांच आचरण है वही मोक्षमार्गमें सहायी है। ऐसा जानकर मात्र ज्ञान अथवा मात्र क्रियाके द्वारा सिद्धि होनेके पक्षयानको त्यागो, क्योंकि दोनोंका सहयोग ही सिद्धिका प्रयोजक है—मोक्षका साधक है ॥७२॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा अभिव्यक्त करते हैं—

मालिनीछन्द

परपरिणतिमुज्जत् खण्डयन्नेदवादा-

निदमुदितमखण्ड ज्ञानमुच्चण्डमुपै ।

ननु कथमवकाशः कर्तृकर्मप्रवृत्ते-

रिह भवति कथं वा पौद्गलिक कर्मबन्ध ॥७३॥

अर्थ—जा परपरणितिको छोड़ रहा है, भेदवादका खण्डन कर रहा है, स्वयं अखण्ड-रूप है तथा अतिशय तेजःपूर्ण है ऐसा यह उत्कृष्ट ज्ञान उदित हुआ है। इसके उदित होनेपर कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्तिको अवकाश कैसे मिल सकता है और पौद्गलिक कर्मबन्ध किस प्रकार हो सकता है।

भावार्थ—मोहके निमित्तसे ज्ञानकी परपदार्थोंमें परिणति होती थी अथवा ज्ञानमें रागादि विकारी भावोंकी परिणति होती थी सो जब परपरिणतिका कारण जो मोह था वही निकल गया तब ज्ञान उस परपरिणतिको छोड़कर अपने स्वभावमें ही परिणति करने लगा। क्षयोपशमके निमित्तसे ज्ञानमें नाना भेदोंकी आपत्ति होती है परन्तु अब क्षयोपशमका अभाव हो गया है। अतः भेदवादोंकी खण्डकर ज्ञान एक अखण्ड प्रतिभासरूप रह गया। ऐसा अतिशय तेजस्वी उत्कृष्ट ज्ञान जब प्रकट हो जाता है तब कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्ति स्वयं हट जाती है। और कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्तिके हटनेपर पौद्गलिक कर्मबन्ध स्वयं समाप्त हो जाता है ॥ ७३ ॥

आगे वह कौनसी विधि है जिसके द्वारा आत्मवसे आत्माकी निवृत्ति हो जाती है ? इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

अहमिकको खलु सुद्धो णिम्ममओ णाण-दसण-समगो ।

तस्मि णिओ तच्चित्तो सन्वे एए खय पेमि ॥७३॥

अर्थ—मैं निश्चयसे एक हूँ, शुद्ध हूँ, समत्वरहित हूँ, ज्ञान-दर्शनसे पूर्ण हूँ तथा उसीमें स्थित और उसीमें तल्लीन होता हुआ इन सब क्रोधादिक भावोंको क्षयको प्राप्त कराता हूँ ॥

विशेषार्थ—वास्तवमें तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो इस समारमे यावत् पदार्थ है वे सब अपने-अपने स्वरूपमें समवस्थित भिन्न भिन्न ही है, मैं द्रव्यदृष्टिसे एक हूँ (मानुभव) प्रत्यक्षका विषय हूँ, किसीके द्वारा मुझमें कदापि किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती, इनसे अक्षुण्ण हूँ तथा अनन्त चिन्मात्र ज्यातिस्वरूप हूँ, नित्य ही विज्ञानघनस्वभाव वाला होनेसे एक हूँ, समस्त जो पट्टकारकचक्रकी प्रक्रिया है वह भेददृष्टिमें है, अभेददृष्टिमें इसका अस्तित्व नहीं। अतः मैं स्वकीय निर्मल अनुभूतिमात्रके मद्भावेसे सर्वदेव शुद्ध हूँ, पुद्गल जिनका स्वामी हूँ ऐसे क्रायादिक नानाप्रकारके भावोंका मैं स्वामी नहीं हूँ अतः तद्रूप परिणमनके अभावमें निर्मलत्व हूँ आत्मपदार्थ चिन्मात्र तेज वाला हूँ तथा वस्तु-स्वभावके कारण सामान्यविशपरूप भावसे परिपूर्ण है, अतः मैं ज्ञानदर्शनसे समग्र हूँ, गगनादिकके सदृश मैं भी पारमाथिक विशेष पदार्थ हूँ, इसीसे मैं अब इमी आत्मामें सम्पूर्ण परद्रव्योकी प्रवृत्तिसे निवृत्तिकर निश्चलरूपसे अवस्थित हाता हूँ, परद्रव्याके निमित्तसे जायमान रागादिकभावरूप चञ्चल कल्लोलमालाओंका निरोधकर इसी निजस्वरूपका अनुभव करता हूँ, स्वकीय अज्ञानसे आत्मामें जो अनेकविध विकारभाव उत्पन्न होते थे उन सबका नाश करता हूँ, ऐसा जब इस जीवको आत्मामें निश्चय हो जाता है तब वह, जिसने चिरकालसे पकड़े हुए जहाजको छोड़ दिया ऐसे समुद्रके आवर्तके समान, शीघ्र ही समस्त विकल्पोको उगल देता है तथा अचलित और अमल आत्मस्वभावका अवलम्बन करता हुआ विज्ञानघनस्वरूप होकर निश्चित ही आत्मवसे निवृत्त हो जाता है ।

यहाँ कोई यह आशङ्का करे कि आत्मज्ञान और आत्मवकी निवृत्ति एक ही कालमें किम प्रकार होती है ? तो उसका उत्तर यह है कि जब इस जीवको आत्मा और आत्मवका यथार्थ सम्यग्ज्ञान हो जाता है तब आत्मवकी निवृत्ति स्वयमेव हो जाती है । मिथ्यादर्शनके अभावसे आत्मामें जहाँ सम्यग्दर्शन होता है वहाँ मिथ्यात्वगुणस्थानमें बँधने वाली मिथ्यात्वप्रकृति, हुण्डकसंस्थान, नपुसकवेद, अर्सप्राप्तस्पाटिका सहनन, एकेन्द्रियजाति, स्थावर, आतप, सूक्ष्म, साधारण, अपर्याप्त, विकलत्रय, नरकगति, नरकगत्यानुपूर्वी और नरकायु ये सोलह प्रकृतियाँ आत्मवरूप नहीं रहती अर्थात् इनका बन्ध मिथ्यात्वगुणस्थानमें ही होता है । इसी प्रकार क्रमसे गुणस्थानोंकी परिपाटीके अनुसार जैसे-जैसे ज्ञान और चरित्रकी वृद्धि होती

जाती है वैसे-वैसे इन सबका अभाव होता जाता है। यह ग्रन्थ ज्ञानगुणकी विशेषताका वर्णन करता है। अतः आचार्योंका कहना है कि ज्ञान और आस्रवकी निवृत्ति समकालीन है ॥ ७३ ॥

यही बिसाते हैं—

जीवणिबद्धा एए अधुव अणिच्चा तद्दा असरणा य ।

दुक्खा दुक्खफला त्ति य णादूण णिवत्तए तेहि ॥७४॥

अर्थ—जीवके साथ लगे हुए ये आस्रव अधुव हैं, अनित्य हैं, अशरण हैं, दुःखरूप हैं, और दुःखरूप फलसे युक्त हैं ऐसा जानकर ज्ञानी जीव उनसे निवृत्त होता है।

विशेषार्थ—ये आस्रव, लास्र और वृक्षके समान वध्यघातकस्वभावसे आत्माके साथ निबद्ध हो रहे हैं अर्थात् जिस प्रकार पापल आदि वृक्षोंका लाखके सम्बन्धसे घात होता है उसी प्रकार आत्माके साथ आस्रवोंका सम्बन्ध होनेसे उसके ज्ञानदर्शनादि गुणोंका घात होता है। यहाँ घातका अर्थ ज्ञानादिक गुणोंमें नाना प्रकारकी इष्टानिष्ट कल्पनाएँ होकर आत्मीय स्वस्थ अवस्थाका प्रलय हो जाता है। इस तरह ये आस्रव विरुद्ध स्वभाव वाले हैं, अविरुद्ध स्वभावका अभाव होनेसे जीवस्वरूप नहीं है। ये आस्रव अपस्मार (मृगी) रोगके वेगके समान कभी तो तारुरूपसे होने लगते हैं और कभी मन्दरूपसे। जब सिध्यात्वादि कर्मोंका तीव्र उदय रहता है तब यह जीव हिंसादि पापोंमें धर्मबुद्धिकी श्रद्धाकर नाना प्रकारके कुकृत्योंमें अपनी सम्पूर्ण शक्तिका दुरुपयोग करता हुआ भी आपको धार्मिक मानता है। इन्हींके तीव्र उदयमें देवता आदि मानसिक आहार वालोंके उद्देश्यसे बकरे, भैंसे आदि दीन पशुओंके वध करनेमें भी इस निर्दयीको दया नहीं आती। और जब इनका मन्दोदय होता है तब दया आदि गुणोंके पोषक परोपकारादि कार्योंमें प्रवृत्ति करता हुआ यह जीव अपने समयका सदुपयोग करता है। इस तरह ये आस्रव एकरूप नहीं रहते। अतः अधुवस्वभाव वाले हैं परन्तु जीव ध्रुव है तथा चैतन्यचमत्कार वाला है। ये आस्रव शीत-दाहज्वरके आवेशके समान क्रमसे उत्पन्न होते हैं अतः अनित्य है। अर्थात् कभी तो शुभास्रव होता है और कभी अशुभास्रव होता है इसलिये अनित्य हैं। नित्य यदि है तो विज्ञानघनस्वभाव वाला जीव ही है। जिस प्रकार काम-सेवनके समय वीर्यके लूटनेपर कामका दारुण वेग नष्ट होने लगता है उसे कोई रोक नहीं सकता इसी प्रकार जब अपना फल देकर ये आस्रव झड़ने लगते हैं तब इनका रक्षक कोई नहीं होता अतः ये आस्रव अशरण हैं। इसके विपरीत यदि शरण सहित है तो स्वयं गुप्त और सहज चैतन्यशक्ति वाला जीव ही है। ये आस्रव नित्य ही आकुलतास्वभाववाले तथा आकुलताके उत्पादक हैं अतः दुःख स्वरूप हैं। यदि अदुःख स्वरूप है तो अनाकुलतारूप स्वभावसे युक्त जीव ही है। ये आस्रव वर्तमानमें ही दुःखरूप हैं सो नहीं, उत्तरकालमें भी अकुलताके कारण हैं। अतएव आकुलताको उत्पन्न करने वाले पुद्गल परिणामके उत्पादक होनेसे दुःखरूप फलसे युक्त हैं। इसके विपरीत यदि दुःखरूप फलसे रहित कोई है तो सभी प्रकारके पुद्गल परिणामका अकारण जीव ही है।

इस प्रकार जब आत्मा और आस्रवका भेदज्ञान हो जाता है तब कर्मविपाक शिथिल हो जाता है और उसके शिथिल होनेसे जैसे घनसमूहके बिघटनेसे दिशाओंका समूह अत्यन्त विस्तृत हो जाता है वैसे ही स्वभावसे ही आत्माकी चेतनाशक्ति अत्यन्त विस्तृत हो जाती है और जैसे-जैसे उसके उदयकी वृद्धि होती जाती है वैसे-वैसे ही आत्मा आस्रवों से निवृत्त होता जाता है और जैसा-जैसा आस्रवोंसे निवृत्त होता जाता है वैसा-वैसा ही विज्ञानघनस्वभाव होता जाता है। यह आत्मा ज्यों ही विज्ञानघनस्वभाव होता है त्यों ही आस्रवोंसे अच्छी तरह निवृत्त हो जाता है और ज्यों ही आस्रवोंसे निवृत्त होता है त्यों ही विज्ञानघनस्वभाव हो जाता है। इस प्रकार ज्ञानका उदय और आस्रवकी निवृत्ति दोनों ही एककालमें होते हैं। जिस तरह सूर्योदय और तमोनिवृत्ति इनमें कालभेद नहीं है। इसी तरह सम्यग्ज्ञान और आस्रवनिवृत्ति इनमें कालभेद नहीं है। इसका भाव यह है कि गुणस्थान परिपाटीके अनुसार जैसे-जैसे आत्मा गुणस्थानोंको प्राप्त करता है वैसे-वैसे ये मिथ्यात्वा-त्वादि आस्रव निवृत्त होते जाते हैं ॥७४॥

अब इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

पार्वलविक्रीडितछन्द

इत्येव विरचय्य संप्रति परब्रह्मास्त्रिवृत्तिं परा

स्व विज्ञानघनस्वभावमभयादास्तिवन्नुवान परम् ।

अज्ञानोत्थितकर्तृकर्मकलनात् क्लेशास्त्रिवृत्त स्वय

ज्ञानाभूत इतद्वचकास्ति जगत साक्षी पुराण पुमान् ॥४८॥

अर्थ—इस प्रकार यह पुराण पुरुष—अनादि सिद्ध आत्मा जब परब्रह्मसे पूर्ण निवृत्ति कर अतिशय उत्कृष्ट अपने विज्ञानघनस्वभावका निर्भयतापूर्वक आश्रय लेता है तब अज्ञानसे उत्थित कर्तृकर्मभावसे उत्पन्न होनेवाले क्लेशसे स्वयं छूट जाता है और तदन्तर एक ज्ञान स्वरूप होकर जगत्का साक्षात्कार करता हुआ प्रकाशमान होता है।

भावार्थ—इस प्रकार जब आत्मा इन आस्रवोंके स्वरूपको समीचीन रूपसे जान लेता है तब परपदार्थोंसे एक ही बारमें अपनी प्रवृत्तिको निवृत्त कर लेता है और विज्ञानघनस्वरूप जो अपना स्वभाव है केवल उसे निर्भयतासे अङ्गीकृत करता है। उस समय अज्ञानसे उत्पन्न होने वाले कर्तृ-कर्मके व्यवहारसे जो नाना दुःख उत्पन्न होते हैं उनसे स्वयं निवृत्त हो जाता है और इससे आगामी कालमें स्वयं ज्ञानस्वरूप होकर जगत्का ज्ञाता-दृष्टा बनकर प्रकाशमान रहता है ॥४८॥

आगे ज्ञानीभूत आत्मा कैसे जाना जाता है ? यह कहते हैं—

कम्मस्स य परिणाम णोकम्मस्स य तहेव परिणाम ।

ण करेइ एयमादा जो जाणदि सो इवदि णाणी ॥७५॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मके परिणामको और इसी तरह नोकर्मके परिणामको नहीं करता है किन्तु जानता है वह ज्ञानी है ।

विशेषार्थ—निश्चयकर मोह, राग, द्वेष, सुख, दुःख आदि रूपसे अन्तरङ्गमें उत्पन्न होने वाले कर्मके परिणाम और स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, शब्द, बन्ध, संस्थान, शैत्य, सौम्य आदि रूपसे बाह्यमें प्रकट होने वाले नोकर्मके परिणाम, ये सब पुद्गलद्रव्यके ही परिणामन हैं । अतएव जैसा घट और मृत्तिकाका परस्परमें व्याप्यव्यापकभाव है वैसा ही इन मोहरागद्वेषादि तथा रूपरसादि परिणामोंका पुद्गलद्रव्यके साथ व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध है क्योंकि इनके करनेमें स्वयं पुद्गलद्रव्य स्वतन्त्ररूपसे कर्ता है अर्थात् पुद्गलद्रव्य व्यापक है और जो मोहरागद्वेषादि तथा रूपरसादि परिणाम हैं वे स्वयं व्याप्य होनेसे कर्म हैं । पुद्गलपरिणाम और आत्मामें घट और कुम्भकारके सदृश व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे कर्तृ-कर्म-भावका अभाव है । अतएव आत्मा इन भावोंका कर्ता नहीं है किन्तु यहाँ पर यह विशेषता है कि परमार्थसे यद्यपि पुद्गलपरिणामका ज्ञान और पुद्गल इन दोनोंमें घट और कुम्भकारके समान व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है तो भी आत्म-परिणाम और आत्मा इन दोनोंमें घट और मृत्तिकाके समान व्याप्यव्यापकभावका सद्भाव होनेसे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध होता है अर्थात् आत्मा स्वतन्त्र व्यापक होनेसे कर्ता है और आत्म-परिणाम व्याप्य होनेसे कर्म है । यहाँ जो पुद्गलपरिणामका ज्ञान है, उसे आत्मपरिणाम मानकर कर्मरूपसे स्वीकृत किया गया है । इस तरह पुद्गलपरिणामके ज्ञानरूप आत्म-परिणामको कर्मरूपसे करते हुए आत्माको जो जानता है वही अन्यसे विविक्त ज्ञानस्वरूप होता हुआ ज्ञानाव्यपदेशको प्राप्त करता है । यहाँ ऐसी आशङ्का नहीं करना चाहिये कि ज्ञाता जो आत्मा है उसका पुद्गलपरिणाम व्याप्य हो गया, क्योंकि पुद्गल और आत्मामें ज्ञेय-ज्ञायकसम्बन्धका ही व्यवहार है, व्याप्यव्यापकसम्बन्धका व्यवहार नहीं है । किन्तु पुद्गल-परिणामनिमित्तक जो ज्ञान है वह ज्ञाताका व्याप्य है । तात्पर्य यह है कि ज्ञानी पुरुष कर्म और नोकर्मके परिणामका कर्ता नहीं है किन्तु ज्ञाता है ॥७५॥

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशके द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्वूलविक्रीडितछन्द

व्याप्यव्यापकता तदात्मनि भवेन्नैवातदात्मन्यपि

व्याप्यव्यापकभावसंभवसृते का कर्तृकमस्यिति ।

इत्युक्तमविवेकचस्मरमहो भारेण भिन्दस्तमो

ज्ञानीभूय तदा स पृथ लसित कर्तृत्वशून्य पुमान् ॥७६॥

अर्थ—व्याप्यव्यापकभाव तत्त्वरूपमें ही होता है न कि अतत्त्वरूपमें भी । और व्याप्य-व्यापकभावके संभव बिना कर्ता-कर्मकी स्थिति क्या है ? कुछ भी नहीं, इस प्रकारके उत्कट विवेकको भक्षण करनेवाले—नष्ट करनेवाले अज्ञानतिमिरको जोर देकर भेदता हुआ यह पुरुष

जब ज्ञानी होकर सुशोभित होता है, अहो, तभी यह कर्तृत्वसे शून्य होता है। यहाँ 'उदाम-विवेकघस्मरमहोभारेण' ऐसा यदि एक पद माना जावे तो उसका अर्थ होता है उत्कट विवेकरूपी सर्वप्राप्ति ज्ञानतेजके भारसे अज्ञानतिमिरको भेदता हुआ।

भाषार्थ—जो सब अवस्थाओंमें नियमरूपसे रहे वह तो व्यापक है और जां विशेष अवस्थाएँ हैं वे व्याप्य हैं ऐसी वस्तुकी व्यवस्था होनेसे द्रव्य तो व्यापक है और पर्याय व्याप्य हैं। वे पर्याय द्रव्यके साथ कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्धसे अनुस्यूत है। कोई भी ऐसा समय नहीं जिसमें पर्यायसे वियुक्त द्रव्यका सत्त्व पाया जावे और न कोई ऐसा समय है जिससे द्रव्यसे वियुक्त पर्यायोंका सत्त्व पाया जावे। केवल द्रव्य अन्वयरूपसे सर्वदा नित्य रहता है और पर्याय व्यतिरेकरूप है—एकके सद्भावमें अन्य पर्यायका स्वत्व नहीं रहता, क्योंकि पर्याय क्षणध्वंसी है और द्रव्य नित्य है। इस प्रकार द्रव्य और पर्याय दोनोंमें अविनाभावका नियम है। यही श्रीप्रवचनसारमें स्वयं कुन्दकुन्द महाराजने लिखा है—

गस्थि बिना परिणाम अथो अस्थि विणेह परिणामो ।

द्ववगुणपञ्जयथो अथो अस्थित्तागवत्तो ॥

अर्थात् परिणामके बिना अर्थ नहीं है और अर्थके बिना परिणाम नहीं है। जो द्रव्य-गुण और पर्यायोंमें स्थित है वही अर्थ है, वह अर्थ अपने अस्तित्वसे स्वयं सिद्ध है। परमार्थसे व्याप्यव्यापकता एकद्रव्यमें बनती है, भिन्न द्रव्योंमें नहीं बनती और व्याप्यव्यापकभावके बिना कर्तृकर्मकी व्यवस्था नहीं होती, क्योंकि जो व्यापक होता है वह कर्ता कहलाता है और जो व्याप्य होता है वह कर्म कहा जाता है। जब एकद्रव्यमें ही व्याप्यव्यापकभाव बनता है तब कर्तृकर्मभाव भी एक द्रव्यमें ही बनेगा। इस तरह भिन्न द्रव्य होनेसे आत्मा रागादिरूप कर्मपरिणामका और रसगन्धादिरूप शरीरके परिणामका कर्ता कैसे हो सकता है ? इस प्रकारका उत्कट विवेक जब इस जीवको उत्पन्न होता है तब वह अनाविचामनासे वासित मिथ्याज्ञान-तिमिरको नष्टकर ज्ञानी होता है और तभी परद्रव्यके कर्तृत्वसे मुक्त होता है।

आगे पुद्गलकर्मको जाननेवाला जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव क्या है, क्या यहाँ है, इसी आशकाका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमह ण गिह्मह उप्पज्जह ण परद्ववपज्जाए ।

णाणी जाणतो वि हु पुगलकम्म अणेयविह ॥७६॥

अर्थ—ज्ञानी जीव अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको जानता हुआ भी परद्रव्यकी पर्यायरूप न तो परिणमन करता है, न उन्हें ग्रहण करता है और न उन रूप उत्पन्न होता है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे कर्म तीन प्रकारका है। जहाँ सिद्ध पदार्थको ग्रहण करनेके लिये कर्त्ता यत्नपर होता है वहाँ प्राप्य कर्म कहलाता है जैसे देवदत्त ग्रामको जाता है। यहाँ जो ग्राम पदार्थ है वह सिद्ध है इसीसे उसे प्राप्य कर्म कहते हैं।

जहाँ परपदार्थ द्रव्यान्तरके सम्बन्धसे विकारभावको प्राप्त होता है, उसे विकार्य कर्म कहते हैं। जैसे दुग्ध खटाईके योगसे दविरूपताको प्राप्त होता है। और जो पर्यायान्तरको तो प्राप्त हो जावे परन्तु विकारभावरूप परिणत न हो उसे निर्वर्त्य कर्म कहते हैं। जैसे मृत्तिका घट-रूप परिणमनको प्राप्त होती है। यहाँ मृत्तिकाका घटात्मक परिणमन तो अवश्य हुआ, परन्तु विकृतावस्थारूप परिणमन नहीं हुआ। इसीसे इसे निर्वर्त्य कर्म कहते हैं। प्रकृतमे प्राप्य, विकार्य ओग निर्वर्त्यके भेदसे त्रिविध कर्मरूप जो पुद्गलके परिणामन हैं वे व्याप्य हैं, उनमें पुद्गलद्रव्य अन्तर्व्यापक हाकर आदि, मध्य, अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होता हुआ उन्हें ग्रहण करता है, उन रूप परिणमन करता है और उनमे उत्पन्नमान होता है इस प्रकार पुद्गलद्रव्यके द्वारा कर्मकी उत्पत्ति होती है। उस कर्मको ज्ञानी यद्यपि जानता है तो भी आत्मा स्वयं अन्तर्व्यापक हाकर बाह्यमे रहनेवाले परद्रव्योंके परिणामको मृत्तिका-फलशकी तरह आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होकर न तो ग्रहण करता है, न उनरूप परिणमता है और न उनमे उत्पन्न होता है। इस तरह परद्रव्यके परिणमनरूप व्याप्यलक्षणवाले कर्मका नहीं करने-वाला तथा पुद्गलकर्मको जाननेवाला जो ज्ञानी जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव नहीं है। तात्पर्य यह है कि जीव अपनेसे भिन्न जो पुद्गलद्रव्य है उस रूप कभी परिणमन नहीं करता है क्योंकि जीव चेतन है और पुद्गलद्रव्य अचेतन है, चेतन, अचेतनरूप परिणमन नहीं कर सकता। इसी तरह जीव पुद्गलको ग्रहण नहीं करता, क्योंकि जीव अमूर्त्तिक है और पुद्गल मूर्त्तरूप है, और परमात्मासे जीव पुद्गलको उत्पन्न नहीं करता है क्योंकि चेतन, अचेतनको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इस तरह पुद्गल जीवका कर्म नहीं है और जीव पुद्गलका कर्ता नहीं है जीवका स्वभाव तो ज्ञाता है, अतः वह ज्ञानरूप परिणमन करता हुआ पुद्गलद्रव्यको जानता भर है। इस तरह जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव कैसे हो सकता है ? ॥७६॥

आगे स्वकीय परिणामको जाननेवाला जो जीव है उसका क्या पुद्गलके साथ कर्तृकर्म भाव हो सकता है या नहीं, इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिह्वदि उत्पज्जदि ण परद्ववपज्जाए ।

णाणी जाणतो वि हु सगपरिणाम अण्येयविह ॥७७॥

अर्थ—ज्ञानी अनेक प्रकारके स्वकीय परिणामको जानता हुआ भी परद्रव्यको पर्यायों रूप न परिणमन करता है, न उन्हे ग्रहण करता है और न उन रूप उत्पन्न ही होता है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे भेदत्रयको प्राप्त जो आत्मपरिणाम रूप कर्म है वह व्याप्य है, आत्मा अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होता हुआ उस आत्मपरिणामको ग्रहण करता है उस रूप परिणमन करता है और उस रूप उत्पन्न होता है। अतः आत्मा कर्ता है और उसके द्वारा किया हुआ आत्मपरिणाम कर्म है। ज्ञानी जीव उस आत्मपरिणामरूप कर्मको यद्यपि जानता है तो भी स्वयं अन्त-

व्यापक होकर बाह्य स्थित परद्रव्यके परिणामको, मृत्तिका-कलशके समान आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमें व्याप्त होकर न ग्रहण करता है, न उस रूप परिणमन करता है और न उस रूप उत्पन्न होता है। अतएव प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताका प्राप्त जो परद्रव्यका परिणामरूप कर्म है उसका कर्ता नहीं है किन्तु स्वकीय परिणामको जानता है। इस तरह परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको नहीं करने वाला तथा स्वकीय परिणामको जानने वाला जो ज्ञानी है उसका पुद्गलद्रव्यके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है। पहली गाथामें पुद्गलके परिणामको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव अथवा व्याप्यव्यापकभाव नहीं है, यह बताया गया है और इस गाथामें अपने परिणामको जानने वाले ज्ञानांके साथ पुद्गलका कर्तृ-कर्मभाव अथवा व्याप्यव्यापकभाव नहीं है, यह बताया गया है ॥७७॥

आगे पुद्गलकर्मके फलको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या निष्पन्न हो सकता है या नहीं, इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिह्वदि उत्पज्जदि ण परदव्वपज्जाण ।

णाणी जाणतो वि ण पुग्गलकम्मफलमणत ॥७८॥

अर्थ—ज्ञानी जीव अनन्त प्रकारके पुद्गलकर्मफलको जानता हुआ भी परद्रव्यकी पर्यायरूप न परिणमन करता है, न उन्हें ग्रहण करता है और न उनमें उत्पन्न होता है।

विशेषार्थ—ज्ञानी अनन्त पुद्गलकर्मके फलको जानता है तो भी परद्रव्यपर्यायोमें न तो परिणमता है न उनको ग्रहण करता है और न उनमें उत्पन्न होता है क्योंकि प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य है लक्षण जिसका ऐसा व्याप्यरूप कर्म है। यहाँपर सुख-दुःखादिरूपसे जो पुद्गलकर्मका फल है वही व्याप्यरूप कर्मसे विवश्रित है। उस सुखदुःखादिरूप पुद्गल कर्मफलको, पुद्गलद्रव्य स्वयं अन्तर्व्यापक होकर उसकी आदि, मध्य, अन्त अवस्थाओमें व्याप्त होता हुआ ग्रहण करता है, उसरूप परिणमता है और उसीरूप उत्पन्न होता है, इसीसे पुद्गलद्रव्यके द्वारा यह सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्मका फल किया जाता है। अतः पुद्गलद्रव्य कर्ता है और सुखदुःखादिफलरूप पुद्गलकर्म फलकर्म है। ज्ञानी जीव इस पुद्गलकर्म-फलको यद्यपि जानता है तो भी स्वयं अन्तर्व्यापक होकर बाह्यस्थित जो परद्रव्य है उसके परिणामको मृत्तिका-कलशके सदृश आदि, मध्य और अन्तमें व्याप्त होकर न तो ग्रहण करता है, न उस रूप परिणमता है और न उसरूपसे उत्पद्यमान होता है। इसलिये प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त, व्याप्यलक्षण वाला जो परद्रव्यका परिणामरूप कर्म है उसका कर्ता नहीं है किन्तु सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्मफलको जानता है। इस तरह परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको नहीं करनेवाला तथा सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्मफलको जानने वाला जो ज्ञानी जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है। इस गाथामें यह दिखलाया गया है कि पुद्गलकर्मके फल सुखदुःखको जाननेवाला जो जीव है उसका भी पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है ॥७८॥

अब जीवके परिणामको, अपने परिणामको तथा अपने परिणामके फलको नहीं जानने वाला जो पुद्गलद्रव्य है उसका जीवके साथ कर्तृकर्मभाव क्या उपपन्न हो सकता है या नहीं ? यह बिनाते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिह्वि उप्पज्जदि ण परदव्वपज्जाए ।

पुग्गलदव्व पि तहा परिणमइ सण्हि भावेहिं ॥७९॥

अर्थ—जिस प्रकार जीव परद्रव्यपर्यायोंमें न उत्पन्न होता है, न परिणमता है और न उन्हें ग्रहण करता है। इसी प्रकार पुद्गलद्रव्य भी परद्रव्यपर्यायोंको न ग्रहण करता है, न उनमें उत्पन्न होता है और न तद्रूप परिणमता है, किन्तु स्वकीय पर्यायोंके द्वारा परिणमन करता है।

विशेषार्थ—क्योंकि जीवपरिणामको, अपने परिणामको और अपने परिणामके फलको भी नहीं जानने वाला पुद्गलद्रव्य स्वयं अन्तर्व्यापक होकर परद्रव्यके परिणामको सृत्तिकालशके समान आदि, मध्य और अन्तमें व्याप्तकर उसे न ग्रहण करता है, न उसरूप परिणमन करता है और न उसरूप उत्पन्न होता है किन्तु प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त व्याप्यलक्षणसे युक्त स्वभावरूप जो कर्म है उसे स्वयं अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्तमें व्याप्तकर उसीको ग्रहण करता है, उसीरूप परिणमता है और उसीरूप उत्पन्न होता है। इसलिये प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त, व्याप्यलक्षणसे युक्त परद्रव्यके परिणामरूप कर्मको नहीं करनेवाला तथा जीवपरिणाम और स्वपरिणामस्वरूप कर्मफलको नहीं जानने वाला जो पुद्गलद्रव्य है उसका जीवके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है ॥ ७९ ॥

यही निष्कर्ष श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशामें प्रकट करते हैं—

अध्वराछन्द

ज्ञानी जानन्नपीमां स्वपरपरिणतिं पुद्गलव्याप्यजानन्,

व्याप्तुं व्याप्यस्वमन्तं कलविभुमसहो नित्यमत्यन्तभेदात् ।

अज्ञानात्कर्तृकर्मभ्रममतिरनयोर्भाति तावन्न यावत्,

विज्ञानार्थिब्रह्मास्ति ककचवदयं भेदमुत्पाद्य सद्य ॥८०॥

अर्थ—ज्ञानी इस निज और परकी परिणतिको जानता है तो भी, और पुद्गल इस निज और परकी परिणतिको नहीं जानता है तो भी, ये दोनों नित्य ही अत्यन्त भेदरूप होनेसे अन्तरङ्गमें व्याप्य-व्यापकभावको प्राप्त करनेमें असमर्थ हैं। इनमें जो कर्तृ-कर्मकी भ्रमपूर्ण बुद्धि है वह अज्ञानसे भासमान है और वह तब तक भासमान होती रहती है जब तक करोंतकी तरह निर्दयतापूर्वक दोनोंमें भेद उत्पन्नकर शीघ्र शी भेदज्ञानरूपो ज्योति प्रकाशमान नहीं होने लगती।

भाषार्थ—ज्ञानी जीव अपने और परके परिणामको जानता है और पुद्गलद्रव्य अपने तथा परके परिणामको नहीं जानता है। इस प्रकार दोनोंमें अत्यन्त भेद होनेसे कर्तृ-कर्मभावका होना अत्यन्त असंभव है। यह कर्तृ-कर्मभावकी प्रवृत्ति अज्ञानसे होती है। जिस समय विज्ञान-रूपी ज्योतिका उदय होता है उस समय अपने आप, जैसे क्रकचके द्वारा काष्ठके दो खण्ड हो जाते हैं वैसे ही, यह प्रवृत्ति भिन्न हो जाती है ॥५०॥

आगे यद्यपि जीव और पुद्गलपरिणाममें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है तथापि उनमें कर्तृ-कर्मभाव नहीं है, यह कहते हैं—

जीवपरिणामहेतुं कम्मत्तं पुग्गला परिणमंति ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तद्देव जीवो वि परिणमइ ॥८०॥

ण वि कुब्बइ कम्मगुणे जीवो कम्म तद्देव जीवगुणे ।

अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणामं जाण दोह्म पि ॥८१॥

एएण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।

पुग्गलकम्मकयाण ण दु कत्ता सव्वभावाणं ॥८२॥

अर्थ—पुद्गलद्रव्य जीवके रागादिक परिणामोंका निमित्त पाकर कर्मभावको प्राप्त हो जाता है। इसी तरह जीवद्रव्य भी ज्ञानावरणादि कर्मोंके विपाकालरूप निमित्तको पाकर स्वीय रागादि भावरूप परिणम जाते हैं। ऐसा निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी जीव-द्रव्य कर्ममें किसी गुणका उत्पादक नहीं है। अर्थात् पुद्गलद्रव्य स्वयं ज्ञानावरणादिभावको प्राप्त हो जाता है। इसी तरह कर्म भी जीवमें किन्हीं गुणोंको नहीं करता है किन्तु मोहनीय आदि कर्मके विपाकको निमित्तकर जीव स्वयमेव रागादिरूप परिणमन करता है। इतना होनेपर भी पुद्गल और जीव इन दोनोंका परिणमन परस्परनिमित्तक है, ऐसा जानो। इसीसे आत्मा अपने भावोंके द्वारा अपने परिणमनका कर्ता होता है, पुद्गलकर्मकृत जो सब भाव हैं उनका कर्ता नहीं है। अर्थात् पुद्गलके जो ज्ञानावरणादि कर्म हैं उनका कर्ता पुद्गल है और जीवके जो रागादिभाव हैं उनका कर्ता जीव है।

विशेषार्थ—जिस कारणसे जीवके रागादिक परिणामोंका निमित्त पाकर कर्मणवर्गण-रूप पुद्गलद्रव्य स्वयमेव ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणम जाता है तथा पुद्गलज्ञानाररणादि कर्मोंके विपाककालको पाकर जीव स्वयमेव रागादिकभावरूप पर्यायको प्राप्त हो जाता है। इस कारण जीव और पुद्गलपर्यायोंमें परस्परहेतुत्वका उपन्यास होनेपर भी जीव और पुद्गलमें वैकल्य व्याप्यव्यापकभाव नहीं है अतः जीवके पुद्गलपरिणामोंका और पुद्गल कर्मोंके जीवपरिणामोंका कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है। किन्तु मात्र निमित्त-नैमित्तिक-भावका प्रतिषेध नहीं है। अतः परस्पर निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध द्वारा दोनोंका परिणमन होता है। अर्थात् पुद्गलकर्मके विपाककालमें जीव रागादिकरूप परिणमनको प्राप्त होता है

और जीवके रागादिक परिणामोंका निमित्त पाकर कर्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्य ज्ञानावर्णा-
दिभावको प्राप्त होता है ।

यही श्रीपुरुषार्थसिद्धयुपायमें श्रीअमृतचन्द्र सूरिने कहा है—

जीवकृत परिणामं निमित्तमात्रं प्रपद्य पुनरन्ये ।
स्वयमेव परिणमन्तेऽत्र पुद्गला कर्मभावेन ॥
परिणममानस्य वितन्निदात्मकैः स्वयमपि स्वकैर्भावैः ।
अवति हि निमित्तमात्रं पौद्गलिकं कर्म तस्यापि ॥

अर्थात् जीवकृत रागादिपरिणामको निमित्तमात्र प्राप्तकर अन्य पुद्गलद्रव्य स्वयमेव
कर्मरूपसे परिणमन करने लगते हैं और अपने चिदात्मक रागादिभावोंरूप परिणमन करने
वाले जीवको पौद्गलिक कर्म निमित्तमात्र होता है ।

क्योंकि जीव और पुद्गलका परस्परमे निमित्त-नैमित्तिकभाव सम्बन्ध है । इसलिये
मृत्तिका-कलशके समान स्वकीय भावके द्वारा स्वकीयभावके करनेसे जीवनामक जो पदार्थ है
वह अपने रागादिक भावोंका कर्ता कदाचित् हो सकता है, किन्तु मृत्तिका-वसनकी तरह
स्वकीय भावके द्वारा परभावका करना असम्भव है, अतएव पुद्गलभावोंका कर्ता कभी भी
नहीं हो सकता, ऐसा निश्चय सिद्धान्त है । इसका तात्पर्य यह है कि मृत्तिका जिस तरह
वसनरूप पर्यायका कर्ता नहीं, इसी तरह जीव भी पुद्गलपरिणामोंका कर्ता कदाचित् भी
नहीं हो सकता है । इससे यह सिद्ध हुआ कि जीवका अपने परिणामोंके साथ ही कर्तृ-कर्म
भाव और भोक्तृ-भोग्यभाव है ।

कार्योत्पत्तिकी प्रक्रियामे उपादानकारण और निमित्तकारण ये दो कारण हांते हैं ।
उपादान कारण वह है जो स्वयं कार्यरूप परिणत होता है । जैसे घटका उपादान कारण मृत्तिका
और निमित्त कारण वह है जो उपादानकी कार्यानुकूल परिणतिमे सहायक होता है । जैसे
घटकी उत्पत्तिमे कुलाल, दण्ड, चक्र, चीवरादि । यहाँ आचार्यने उपादानकारणकी मुख्यतासे
कथन किया है । उपादानकी मुख्यतामे विवक्षा यह है कि जीव और पुद्गल दोनों स्वतन्त्र
द्रव्य है । अतः दोनोंका परस्पर एकद्रव्यरूप परिणमन नहीं हो सकता । स्वकीय परिणमनका
स्व ही उपादानकारण हो सकता है, ऐसा नियम है । अतः पुद्गलद्रव्यमे जो कर्मरूप परिणमन
होता है उसका उपादानकारण पुद्गल ही है । इसी तरह जीवमें जो रागादिकरूप परिणमन है
उसका उपादानकारण जीव ही है । जीव और पुद्गलका यह परिणमन सर्वथा परनिरपेक्ष
नहीं है क्योंकि यदि सर्वथा परनिरपेक्ष माना जायगा तो अकारणवान् होनेसे उसमें नित्यत्व-
का प्रसङ्ग आ जावेगा, परन्तु जीवके रागादिक परिणाम और पुद्गलके कर्मरूप परिणमन
नित्य नहीं हैं । जब अनित्य है तब किसी कारणसे ही उनकी उत्पत्ति होना चाहिये । इस
स्थितिमें निमित्तकारणकी अपेक्षा आवश्यक रहती है । निमित्तकारण स्वयं कार्यरूप परिणत

नहीं होता। इसलिये विभिन्न द्रव्यके निमित्त बननेमें आपत्ति नहीं है। अतः पुद्गलके कर्मरूप परिणमनमें जीवका रागादिभाव निमित्तकारण है और जीवके रागादिभावरूप परिणमनमें पौद्गलिककर्म निमित्तकारण हैं। उपादानोपादेयभाव एकद्रव्यमे बनता है और निमित्त-नैमित्तिकभाव दो द्रव्योंमें बनता है। यहाँ प्रकरण कर्तृ-कर्मभावका है। परमार्थसे कर्तृकर्म-उन्हींमें बनता है जिनमें व्याप्यव्यापकभाव होता है और चूँकि व्याप्यव्यापकभाव एक ही द्रव्यमें हो सकता है। अतः रागादि भावोंका कर्ता जीव ही है, पौद्गलिक कर्म नहीं, और ज्ञानावरणादि कर्मोंका कर्ता पुद्गल ही है, जीव नहीं है ॥८०॥८१॥८२॥

यही बिज्ञाते हैं—

णिच्छयणयस्स एवं आदा अप्पाणमेव हि करेदि ।

वेदयदि पुणो त चेव जाण अत्ता दु अत्ताण ॥८३॥

अर्थ—निश्चयनयका यह सिद्धान्त है कि आत्मा आत्माको ही करता है और आत्मा आत्माको ही भोगता है, यह तू जान ॥

विशेषार्थ—जैसे वायुके संचरणका निमित्त पाकर समुद्रकी उत्तरङ्ग अवस्था हो जाती है अर्थात् जब वायुका वेग होता है तब समुद्रमे कल्लोले उठने लगती हैं और जब वायुका वेग मन्द हो जाता है तब समुद्रकी निस्तरङ्ग अवस्था हो जाती है। अर्थात् वायुके वेगके अभावमें कल्लोलोंका उठना स्वयमेव शान्त हो जाता है। इस तरह वायुके संचरण और असंचरणरूप निमित्तको पाकर यद्यपि समुद्रकी सतरङ्ग और निस्तरङ्ग अवस्था होती है तो भी वायु और समुद्रका परस्परमे व्याप्यव्यापकभाव नहीं है। और व्याप्यव्यापकभावके अभावसे कर्तृकर्मभावकी भी असिद्धि है। उस असिद्धिके हानेपर समुद्र स्वयं अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओंमे उत्तरङ्ग तथा निस्तरङ्ग अवस्थाओंको व्याप्तकर कभी उत्तरङ्गरूप आत्मा (अपने) को करता है और कभी निस्तरङ्गरूप आत्मा (अपनेको) करता है। इसी तरह आत्मा केवल एक अपने आत्माको करता हुआ प्रतिभासमान होता है, अन्यको करता हुआ नहीं।

जैसे वही समुद्र भाव्यभावकभावके अभावसे परभावका परके द्वारा अनुभवन होना अशक्य है, इसीसे उत्तरङ्ग और निस्तरङ्गरूप अपने आत्माका अनुभवन करता हुआ केवल स्वीय आत्माका अनुभव करता हुआ प्रतिभासमान होता है, अन्यको आपरूप कदापि अनुभव नहीं करता है। ऐसे ही जब पुद्गलकर्मका बिपाक होता है तब आत्माकी संसार-अवस्था होती है और पुद्गलकर्मके बिपाकके अभावमें असंसार-अवस्था होती है। ऐसा होनेपर भी पुद्गल कर्म और जीवका व्याप्यव्यापकभाव नहीं है। इसीसे इन दोनोंका परस्परमें कर्तृ-कर्मभाव भी नहीं है। इसके न होनेसे केवल जीव ही स्वयं अन्तर्व्यापक भावसे आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओंमें संसार और असंसार अवस्थाओंको व्याप्तकर कभी संसार अवस्थारूप

आत्माको करता है और कभी अससार अवस्थारूप आत्माको करता है। इस तरह इन दो अवस्थाओंको करता हुआ प्रतिभासमान होता है। इसी तरह यही आत्मा भाव्यभावक-भावके अभावसे, क्योंकि परभावका परके द्वारा अनुभवन होना अशक्य है अतः ससंसार और निःससार अवस्थारूप आत्माका अनुभवन करता हुआ एक आत्माका ही अनुभव करने वाला भासमान होता है, अन्यका अनुभवन करनेवाला नहीं ॥८३॥

अब आगे व्यवहारको बिल्लाते हैं—

व्यवहारस्स दु आदा पुग्गलकम्मं करेदि णेयविहं ।

त चेव पुणो वेयइ पुग्गलकम्मं अणेयविहं ॥८४॥

अर्थ—व्यवहारनयका यह मत है कि आत्मा अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको करता है और फिर उसी अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको भोगता है ।

विशेषार्थ—जैसे अन्तर्व्याप्यव्यापकभावसे मिट्टीके द्वारा कलश किया जाता है और भाव्यभावकभावसे मृत्तिकाके द्वारा ही अनुभवन किया जाता है। ऐसी व्यवस्था होनेपर भी बाह्य व्याप्यव्यापकभावसे कलशकी उत्पत्तिके अनुकूल व्यापारको करनेवाला और कलश-धृततोयोपयोगसे जायमान मृत्तिको भाव्यभावकभावसे अनुभवन करने वाला जो कुलाल है वह कलशको करता है और उसका अनुभवन भी करता है। इस प्रकार लोगोंका अनादि रूढ व्यवहार चला आ रहा है। ऐसे ही अन्तर्व्याप्यव्यापकभावसे पुद्गलद्रव्यके द्वारा ज्ञाना-वरणादिकर्म किये जानेपर तथा भाव्यभावकभावसे अनुभूयमान होनेपर भी बाह्य व्याप्य-व्यापकभावके द्वारा अज्ञानभावसे पुद्गलकर्मकी उत्पत्तिके अनुकूल स्वकीय रागादिक परिणामोको करने वाला और पुद्गलकर्मके विपाकसे संपादित तथा विषयके सान्निध्यसे होनेवाली सुखदुःखात्मक परिणतिको भाव्यभावकभावके द्वारा अनुभवन करनेवाला जो जीव है वह पुद्गलकर्मको करता है और भोगता है, ऐसा अज्ञानी जीवोका आससार प्रसिद्ध व्यवहार चला आ रहा है ॥८४॥

अब इस व्यवहारको दूषित करते हैं—

जदि पुग्गलकम्ममिणं कुव्वदि तं चेव वेदयदि आदा ।

दो-किरियावदिरित्तो पसज्जए सो जिणावमद ॥८५॥

अर्थ—यदि आत्मा इस पुद्गलकर्मको करता है और उसी पुद्गलकर्मको भोगता है तो वह दो क्रियाओंसे अभिन्न ठहरता है सो यह जिनेन्द्रदेवको अस्वीकृत है ।

विशेषार्थ—इस लोकमें जितनी भी क्रियाएँ हैं वे सब परिणामलक्षणवाली होनेके कारण परिणामसे भिन्न नहीं हैं और क्योंकि परिणाम और परिणामी अभिन्न वस्तुएँ हैं अतः

परिणाम परिणामीसे भिन्न नहीं है। इस तरह जो भी क्रिया होती है वह सब क्रियावान्से भिन्न नहीं होती। अतएव वस्तुस्थितिके अनुसार क्रिया और कर्तामें अभिन्नता सिद्ध होती है। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि जैसे व्याप्यव्यापकभावसे जीव अपने परिणामको करता है और भाव्यभावकभावसे उसका अनुभवन करता है। यदि ऐसे ही जीव व्याप्यव्यापकभावसे पुद्गलकर्मको भी करने लगे और भाव्यभावकभावसे उसीका अनुभवन करने लग जाय तो स्व और परमें रहनेवाली दो क्रियाओंमें अभेदका प्रसङ्ग आ जावेगा और उस स्थितिमें स्व तथा परके बीच परस्परका भेद समाप्त हो जानेसे एक आत्मा अनेकरूप हो जायगा तथा एक आत्माका अनेकरूपसे अनुभव करनेवाला आत्मा मिथ्यादृष्टि हो जावेगा, सो यह सर्वज्ञ भगवान्को अभिमत नहीं है।

यहाँ चर्चा जीव और पुद्गल दो द्रव्योंकी है। जीव चेतनद्रव्य है और पुद्गल जड द्रव्य है। दोनों द्रव्योंकी क्रियाएँ वस्तुमर्यादके अनुसार भिन्न-भिन्न हैं अर्थात् जीवकी क्रिया जीवमे होती है और पुद्गलकी क्रिया पुद्गलमें होती है। इसी सिद्धान्तके अनुसार जीव जीव-परिणामोंका कर्ता है और जीवपरिणामोंका ही भोक्ता है। इसी तरह पुद्गल पुद्गलपरिणामोंका कर्ता है और पुद्गलपरिणामोंका ही भोक्ता है। इस वस्तुस्थितिका उल्लङ्घन कर व्यवहारनय जीवको पुद्गलकर्मोंका कर्ता और भोक्ता बतलाता है। सो इस निरूपणमे जीवमे दो क्रियाओंका समावेश हो जायगा—एक जीवकी अपनी क्रियाका तथा दूसरी पुद्गलकी क्रियाका। और क्रियाका क्रियावान्से अभेद होता है। इसलिए जीवका उपर्युक्त दोनों क्रियाओंके साथ अभेद होनेसे जिस प्रकार उसमें जीवत्व रहता है उसी प्रकार पुद्गलत्व भी रहने लग जायगा। इसलिये जीवद्रव्य जो पहले जीवत्वकी अपेक्षा एकरूप था अब वह पुद्गलका भी कर्त्ता मान लेनेपर पुद्गलरूप होनेके कारण अनेकरूप हो जायगा। और इस विपरीत तत्त्व-व्यवस्थाको माननेवाला मिथ्यादृष्टि हो जायगा। यही कारण है कि सर्वज्ञदेवने इस सिद्धान्तको अवमत (अस्वीकृत) किया है ॥८५॥

आगे दो-क्रियावादी किस तरह मिथ्यादृष्टि होता है, इसीको गाथा द्वारा स्पष्ट करते हैं—

जज्ञा दु अत्तभाव पुग्गलमावं च दो वि कुव्वति ।

तेण दु मिच्छादिट्ठी दोकिरियावादिणो हुति ॥८६॥

अर्थ—जिस कारण जीव आत्मभाव तथा पुद्गलभाव दोनोंको करते हैं, इसलिये दो-क्रियावादी लोग मिथ्यादृष्टि होते हैं।

विशेषार्थ—क्योंकि दो-क्रियावादी अर्थात् दो क्रियाओंका कर्ता एक होता है, ऐसा कथन करनेवाले लोग आत्माको आत्मपरिणाम और पुद्गलपरिणाम इन दोनोंका करनेवाला मानते हैं, इसलिये वे मिथ्यादृष्टि हैं, यह सिद्धान्त है। यह कदापि नहीं हो सकता कि एकद्रव्यके द्वारा दो द्रव्योंके परिणाम हो जावे। जैसे कुलाल जब घट बनाता है तब जिस प्रकारका घट

बनना है उसके अनुकूल ही अपने व्यापार व परिणामका कर्ता होता है और उस कुलालका वह परिणाम कुलालसे अभिन्न होता है। तथा उसकी परिणतिरूप जो क्रिया है वह भी उससे भिन्न नहीं है। उस क्रियासे कुलाल घटका करता हुआ प्रतिभासित होता है, किन्तु ऐसा प्रतिभासित नहीं होता कि कुलाल घटका कर्ता है। भले ही वह कुलाल 'मैं घट बनाता हूँ' इस प्रकारके अहंकारसे भरा हो और अपने व्यापारके अनुरूप मिट्टीकी घटरूप परिणतिको कर रहा हो, परन्तु मिट्टीमें जो घटरूप परिणाम हो रहा है वह यथार्थमें मिट्टीसे अभिन्न है तथा मिट्टीसे अभिन्न परिणतिमात्र क्रियाके द्वारा क्रियमाण है। तात्पर्य यह हुआ कि परमार्थसे घटका कर्ता कुलाल नहीं है किन्तु मिट्टी है, कुलाल तो अपने हस्तपादादिकके व्यापारका ही कर्ता है। इसी प्रकार 'आत्मा पुद्गलकर्मका कर्ता है' यहाँ परमार्थसे विचार किया जावे तो आत्मा आत्मपरिणामका ही कर्ता है क्योंकि आत्मा अज्ञानवश पुद्गल-परिणामके अनुकूल जिस व्यापारको करता है वह आत्मासे अभिन्न है और उस परिणतिके होनेमें जो आत्माकी परिणतिमात्र क्रिया हुई उससे भी आत्मा अभिन्न है। इस प्रकार आत्मा ज्ञानावरणादि कर्मोंके अनुकूल आत्मपरिणामको करता हुआ प्रतिभासित होता है। किन्तु ऐसा प्रतिभासित नहीं होता कि आत्मा पुद्गलपरिणामका कर्ता है, भले ही वह 'मैं पुद्गल परिणामको कर रहा हूँ' इस प्रकारके अहंकारसे भरा हो तथा अपने परिणामके अनुकूल पुद्गलपरिणामको कर रहा हो, क्योंकि उसका वह व्यापार पुद्गलसे अभिन्न है और जिस परिणतिमात्र क्रियासे वह व्यापार किया जा रहा है वह भी पुद्गलसे अभिन्न है। तात्पर्य यह हुआ कि पुद्गलपरिणामका कर्ता पुद्गल है, आत्मा नहीं, आत्मा तो केवल अपने परिणामका कर्ता है। इस तरह जब आत्माको आत्मपरिणामका और पुद्गलको पुद्गलपरिणामका ही कर्ता मान लिया तब एक द्रव्यमें एक ही क्रिया हुई, दो क्रियाएँ नहीं हुई। परन्तु इसके विपरीत जब यह माना जाता है कि आत्मा, आत्मपरिणाम और पुद्गल परिणाम इन दोनोंका कर्ता है तब द्विक्रियावादियोंका मिथ्या सिद्धान्त आता है ॥८६॥

इसी अभिप्रायको श्रीअमृतचन्द्राचार्य निम्नलिखित कलशोंमें प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

य परिणमति स कर्ता य परिणामो भवेत् तत्कर्म ।

या परिणति क्रिया सा त्रयमपि भिन्न न वस्तुतया ॥५१॥

अर्थ—जो परिणमन करता है वही कर्ता है, जो परिणाम है वह कर्म है और जो परिणति है वह क्रिया है, ये तीनों वास्तवमें भिन्न नहीं हैं। अर्थात् सामान्यदृष्टिसे विचार किया जाये तब तीनों एक ही वस्तु हैं। इनमें भिन्नता नहीं, परन्तु विशेषदृष्टिसे परस्परमें भिन्नता है।

एक परिणमति सदा परिणामो जायते सदैकस्य ।

एकस्य परिणति स्वादनेकमन्येक एव वतः ॥५२॥

अर्थ—वस्तु सदा एकाकी परिणमन करती है, जो परिणाम होता है वह सदा एकक।

ही होता है, और जो परिणति है वह भी सदा एकही ही होती है क्योंकि वस्तु अनेकरूप होकर भी परमार्थसे एक ही है ॥५२॥

नोमौ परिणमत लल्लु परिणामो नोमथो प्रजायेव ।

उभयोर्न परिणति स्याद्यदनेकमेकमेव सदा ॥५३॥

अर्थ—निश्चयसे दो द्रव्य एकरूप परिणमन नहीं करते, दो द्रव्योंका एकरूप परिणाम नहीं होता और दो द्रव्योंकी एक परिणति नहीं होती, क्योंकि जो अनेक है वे सदा अनेक ही रहते हैं ॥५३॥

नैकस्य हि कर्तारी द्वौ स्तो द्वे कर्मणी न चैकस्य ।

नैकस्य च क्रिये द्वे एकमनेक यतो न स्यात् ॥५४॥

अर्थ—एक कर्मके दो कर्ता नहीं होते, एक कर्ताके दो कर्म नहीं होते और एक द्रव्यकी दो क्रियाएँ नहीं होतीं, क्योंकि जो एक है वह अनेक नहीं हो सकता ।

शार्दूलविक्रीडितछन्द

भासंसारान एव भावति पर कुर्वेऽहमित्युच्यते-

दुर्बार ननु मोहिनामिह महाहकाररूप तम ।

तद्भूतार्थपरिमहेण विलय यथेकवार प्रजेत्

तर्हि ज्ञानघनस्य बन्धनमहो भूयो भवेदात्मन ॥५५॥

अर्थ—अहो, निश्चयसे इस संसारमें मोही जीवोंके जबसे संसार है तभीसे 'मैं पर-द्रव्यका कर्ता हूँ' ऐसा बहुत भारी दुर्निवार महान् अहंकाररूपी अन्धकार चला आ रहा है । सो वह अन्धकार वास्तविक अर्थके ग्रहण करनेसे यदि एकवार भी विलयका प्राप्त हो जावे तो फिर ज्ञानघन आत्माका बन्धन क्या हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ।

भावार्थ—संसारमें अज्ञानी जीव अनादिकालसे अपने आपको परका कर्ता मानकर कर्मोंका बन्ध कर रहा है । अपने आपको परका कर्ता मानना ही मिथ्यात्व है और मिथ्यात्व-ही कर्मबन्धका प्रमुख कारण है । यहाँ मिथ्यात्वकी दुर्निवार अन्धकारका रूपक दिया गया है । वस्तुका परमार्थ स्वरूप समझनेसे वह मिथ्यात्वरूपी अन्धकार यदि एकवार भी नष्ट हो जाता है तो फिर यह जीव अनन्त संसार तक बन्धनका पात्र नहीं रह सकता, क्योंकि मिथ्यात्वका क्षय कर सम्यक्त्वकी प्राप्ति उसी जीवको होती है जिसका संसारका काल अधिक-से-अधिक अर्धपुद्गल परावर्तन मात्र रह गया हो ।

अनुष्टुप्छन्द

आत्मभाषान् करोत्यात्मा परमावान् सदा पर ।

आत्मैव ज्ञातव्यो भावा परस्व पर इव ते ॥५६॥

अर्थ—आत्मा सदा आत्मभावोको ही करता है और परद्रव्य परभावोंका ही करता है, आत्माके भाव आत्मा ही हैं और परके भाव पर ही हैं ।

भावार्थ—‘ससारका प्रत्येक द्रव्य सदा अपने-अपने भावाका कर्ता है’ इस सिद्धान्तसे आत्मा आत्माके ही भावोका कर्ता है और आत्माके अतिरिक्त जो परद्रव्य है वे अपने भावोके कर्ता हैं । भाव और भाववाच्यमे परमार्थसे कोई भेद नहीं है, इसलिये आत्माके जो भाव हैं वे आत्मा ही हैं और परके जो भाव हैं वे पर ही हैं ॥५६॥

आगे मिथ्यात्व आदि भावोको द्विविधरूपताका वर्णन करते हैं—

मिच्छत्त पुण दुविह जीवमजीवं तहेव अण्णाण ।

अविग्दि जोगो मोहो कोहादीया इमे भावा ॥८७॥

अर्थ—जो पहले मिथ्यात्व कहा गया है वह जीव और अजीवके भेदसे दो प्रकारका है, उसी प्रकार अज्ञान जो है वह भी जीव व अजीवके भेदसे दो प्रकारका है । इसी तरह अविरति, योग, मोह और क्राधादिक जो भाव हैं वे सब जीव और अजीवके भेदसे दो-दो प्रकारके हैं ।

विशेषार्थ—मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव हैं वे सब भाव मयूर और मुकुरुन्द (दर्पण) के सदृश जीव और अजीव दोनोंके द्वारा भाव्यमान होनेसे जीव और अजीव दोनों ही स्वरूप हैं । मयूर और दर्पणके दृष्टान्तको व्यक्तरूपसे दिखलाते हैं—जैसे नील, कृष्ण, हरित, पीतादिक जो रूपगुणके विकार हैं वे मयूररूप पुद्गलद्रव्य (शरीरके) द्वारा भाव्यमान होनेसे मयूर है क्योंकि उन नील, कृष्ण, हरित, पीतादिक विकारोका अस्तित्व मयूरसे अतिरिक्त नहीं पाया जाता, अतः वे सब मयूर ही हैं, और जो मयूरका प्रतिबिम्ब दर्पणमे पड़ता है वह दर्पणकी ऐसी स्वच्छता है कि जिससे वह मयूर दर्पणमे भासमान हो रहा है । यहाँपर वास्तवमे दर्पणमे मयूरका अस्तित्व नहीं है किन्तु एक ऐसा विलक्षण निमित्तनेमित्तिक सम्बन्ध है कि यदि कोई प्रतिबन्धक न हो तो मयूर निमित्तको पाकर दर्पणकी स्वच्छतामे मयूर कैसा आकार प्रतिभासमान हाता है । वहाँपर जा नील, कृष्ण, हरित, पीतादिभावरूप परिणमन हो रहा है वह दर्पणकी स्वच्छताका विकार है । जिस प्रकार दर्पणके द्वारा भाव्यमान होनेसे नील कृष्ण हरित पीतादिभाव दर्पण ही हैं उसी प्रकार मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादिक जो भाव हैं वे पुद्गलद्रव्यके द्वारा भाव्यमान होनेसे अजीव ही हैं । तथा मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव जीवमे विकाररूपसे होते हैं वे जीवके द्वारा भाव्यमान होनेसे जीव ही हैं । यहाँपर यह जानने योग्य है कि जो मिथ्यात्व आदि मोहनीयकर्मकी प्रकृतियाँ हैं वे तो अजीवरूप हैं और इनके विपाककालमे जो अतत्त्व-श्रद्धादिरूप मिथ्यात्व आदि भाव होते हैं वे जीव हैं ॥८७॥

आगे इन मिथ्यात्वादिक भावोमे जीव कौन है ? और अजीव कौन है ? इसका उत्तर बने हैं—

पुद्गलकम्म मिच्छ जोगो अविरदि अणामज्जीवं ।

उवओगो अण्णाणं अविरद् मिच्छ च जीवो दु ॥८८॥

अर्थ—पुद्गलकर्मरूप जा मिथ्यात्व, योग, अविरति तथा अज्ञान है वे तो अजीव हैं और उपयोगरूप अर्थात् भावरूप जो अज्ञान, अविरति, मिथ्यात्व तथा याग हैं वे जीव है ॥

विशेषार्थ—जो निश्चयकर मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादि अजीव है वे सब अमूर्तिक चैतन्यपरिणामसे भिन्न मूर्तिकद्रव्यरूप पुद्गलकर्म है और जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादि जीव है वे सब मूर्तिक पुद्गलकर्मसे अन्य चैतन्यपरिणामके विकार है । तात्पर्य यह है कि मिथ्यात्वप्रकृति, मन-वचन-कार्यरूप द्रव्ययाग, अविरतम कारणभूत अप्रत्याख्यानवरणादि चारित्रमोहका प्रकृतियों तथा ज्ञानको कुज्ञान बनाने वाला मिथ्यात्व आदि प्रकृतियों अथवा मतिज्ञानावरणादि ज्ञानावरणकी प्रकृतियों ये सब अजीव है अर्थात् पौद्गलिककर्म है । और इन उपर्युक्त प्रकृतियोंके विपाककालमे जायमान जा विपरीताभिनिवेश अथवा अतत्त्वश्रद्धानरूप श्रद्दागुणकी विपरीतपरिणति, आत्मप्रदेशनमे प्रकम्पनकी शक्तिरूप भावयोग, अविरतिरूप चारित्रगुणकी विपरीतपरिणति तथा मतिज्ञानादि गुणोंकी अज्ञानरूप विपरीतपरिणति है वह सब जीव है क्योंकि उपयोगस्वरूप होनेसे वे जीवकी ही विशिष्ट परिणतियाँ है ॥८८॥

अब मिथ्यादर्शनावि भाव चैतन्यपरिणामके विकार कैसे हैं ? यही बिल्लाते हैं—

उवओगस्स अणार्ह परिणामा तिण्णि मोहजुत्तस्स ।

मिच्छन्त अण्णाण अविरदिभावो य णायव्वो ॥८९॥

अर्थ—मोहयुक्त उपयोगके अनादिसे तीन तरहके परिणाम हाते है । वे परिणाम मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरतिरूप जानने योग्य हैं ॥

विशेषार्थ—तात्त्विकदृष्टिसे देखा जावे तो सर्व ही पदार्थ स्वकीय-स्वकीय परिणामरूप परिणमनेमे समर्थ हैं । यह सब पदार्थोंका वास्तविक स्वभाव-सामर्थ्य है, कोई स्वकीय परिणमनेमे उपादानरूपसे किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं करता है । उपयोगमे स्वभावसे समस्त वस्तुओंके आकार परिणमनेकी सामर्थ्य है । अतएव उसके साथ अनादिकालसे वस्तुन्तरभूत जो मोहका सम्बन्ध है उसके निमित्तसे मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और अविरतिरूप तीन तरहका उस उपयोगका विकाररूप परिणमन हो जाता है और यह बात अलीक नहीं, क्योंकि

ऐसा होना देखा गया है—जैसे स्फटिकमणि स्वभावसे स्वच्छ है किन्तु निमित्त पाकर उसकी स्वच्छता विकृतरूप हो जाती है, यही दिखाते हैं—

स्फटिककी स्वच्छता अपने स्वरूपरूप परिणमनमे सर्वदा सामर्थ्यशालिनी है। किन्तु जब उसके साथ नील हरित-पीत-तमाल-कदली-काञ्चनपात्रकी उपाधिका सम्बन्ध हो जाता है तब उसके तीन तरहके नील-हरित-पीतविकाररूप परिणमन हो जाते हैं, यह सबके दृष्टि-गोचर कथा है। इसी तरह उपयोगका वस्तुन्तरभूत मोहके साथ सम्बन्ध होनेसे मिथ्या-दर्शन, अज्ञान और अविरतरूप तीन तरहका परिणामविकार देखा जाता है। इसका आशय यह है कि जैसे स्फटिकमणि स्वभावसे स्वच्छ है, परन्तु उस स्फटिकमणिका जिस रङ्गकी डाँक लगाई जाती है उसी तरहका उसका परिणाम हो जाता है। इसी प्रकार आत्माका जो उपयोग है वह स्वच्छ है परन्तु जब उसके साथ मिथ्यादर्शनादि उपाधिका सम्बन्ध रहता है तब वह मिथ्यादर्शनादिरूप परिणामको प्राप्त हो जाता है ॥८९॥

आगे आत्मामे तीन प्रकारके परिणामोका कर्तृत्व है, यही दिखाते हैं—

एषु य उवओगो तिविहो सुद्धो णिरज्जो भावो ।

ज सो करेदि भाव उवओगो तस्स सो कत्ता ॥९०॥

अर्थ—यद्यपि उपयोग आत्माका शुद्ध-निरञ्जन भाव है तो भी इन मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिरूप निमित्तोंके सद्भावमे मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका हो जाता है। वह उपयोग जिस भावको करता है उसका वह कर्ता होता है।

विशेषार्थ—यद्यपि यह उपयोग परमार्थसे शुद्ध-निरञ्जन-अनादिनिधन-वस्तु जो आत्मा में सर्वस्वभूत चैतन्यमात्र भावके कारण एक प्रकारका है तो भी अनादि-वस्तुन्तर भूत अर्थात् अनाविकालसे साथमे लगे हुए पृथक् वस्तुस्वरूप मोहकर्मसे युक्त होनेके कारण आत्मामे जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिभावरूप तीन प्रकारके परिणामविकार प्रकट हो रहे हैं उनका निमित्त पाकर अशुद्ध, माखन और अनेकताको प्राप्त होता हुआ तीन प्रकारका हो रहा है। यही तीन प्रकारका उपयोग स्वयं अज्ञानरूप परिणम कर कर्तृत्वको प्राप्त होता है और विकाररूप परिणमकर आत्माके जिस-जिस भावको करता है उस उस भावका कर्ता होता है।

उपयोग आत्माका गुण है और गुण, गुणीसे पृथक् नहीं रहता, अतः उपयोगको कर्ता कहनेसे आत्मामे कर्तृत्व आ जाता है। पहले निमित्तकी मुख्यतासे यह कहा गया था कि आत्मामे जो मोह, राग, द्वेष आदि विकारी भाव हैं उनका कर्ता पुद्गलद्रव्य है। यहाँ उपादान की मुख्यतासे कहा गया है कि इनका कर्ता आत्मा है क्योंकि ये मोह, राग, द्वेष आदि विकारी भाव परनिमित्तसे जायमान आत्माकी ही अशुद्ध परिणतिरूप हैं ॥९०॥

इस तरह जब आत्मा मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरति इन तीन प्रकारके विकारी परिणामोंका कर्ता होता है तब उसका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्य स्वयं कर्मभावको प्राप्त हो जाता है, यही विखाते है—

ज कुण्ड भावमादा कृता सो होदि तस्स भावस्स ।

कम्मत्त परिणमदे तम्हि सय पुग्गल दव्व ॥९१॥

अर्थ—आत्मा जिस भावको करता है उस भावका वह कर्ता होता है और उसके होनेपर पुद्गलद्रव्य स्वयं कर्मरूप परिणम जाता है ।

विशेषार्थ—आत्मा स्वयं ही उस प्रकारके परिणमनसे जिस भावको करता है मन्त्र-साधक पुरुषकी तरह वह उस भावका कर्ता होता है और उस भावके निमित्त होनेपर पुद्गलद्रव्य स्वयं ही ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाता है । यही दिखाते है—जिम प्रकार मन्त्रका साधनेवाला उस प्रकारके ध्यानभावसे स्वयं परिणमन करता हुआ ध्यानका कर्ता होता है और उस ध्यानभावके सम्पूर्ण माध्यभावकी अनुकूलताके कारण निमित्तमात्र होनेपर अन्य किसी—साधक कर्ताके बिना ही सर्पादिकके विषका प्रसार स्वयमेव दूर हो जाता है, स्त्रियों विडम्बनाको प्राप्त हो जाती है तथा बन्धन ध्वस्त हो जाते हैं । उसी प्रकार यह आत्मा अज्ञानसे मिथ्यादर्शनादिरूप स्वयं परिणमन करता हुआ मिथ्यादर्शनादिभावका कर्ता होता है और उस मिथ्यादर्शनादिभावके अपनी अनुकूलताके कारण निमित्तमात्र होनेपर आत्मारूप कर्ताके बिना पुद्गलद्रव्य स्वयं ही मांढनीय आदि कर्मरूप परिणम जाता है ।

आत्मामे वैभाविक शक्ति होनेके कारण मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है । अतः अन्तरङ्गमे उभय योग्यतासे तथा बहिरङ्गमे पूर्ववद् मिथ्यात्व आदि द्रव्यकर्मके विपाकसे उधर आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है उधर पुद्गलद्रव्यमे भी वैभाविक शक्ति होनेके कारण कर्मरूप परिणमन करनेकी योग्यता है । अतः अन्तरङ्गमे उस योग्यतासे तथा बहिरङ्गमे जीवके मिथ्यादर्शनादि विभावभावके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है । यहाँ आत्मा और पुद्गल दोनोंमे विद्यमान वैभाविकशक्तिके जायमान योग्यताका लक्ष्यमे रखकर कथन करते हुए कहा गया है कि आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन स्वयं करता है और पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन स्वयं करता है । जब आत्मा और पुद्गलकी उस योग्यताको गौणकर बहिरङ्ग निमित्तकी प्रधानतासे कथन किया जाता है तब कहा जाता है कि पूर्ववद् द्रव्यकर्मरूप पुद्गलके निमित्तसे आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है और आत्मामे मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमनके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है । यहाँ मन्त्रसाधकके दृष्टान्तसे भी यही बात प्रकट की गई है, क्योंकि मन्त्र सिद्ध करने वाला पुरुष ध्यानविषयक योग्यताको

स्वयं रखता है, उम्र योग्यतासे ही वह ध्यानरूप परिणमन करता हुआ ध्यानका कर्ता कहलाता है। तब सर्पादिकके विषयमें दूर होनेकी योग्यता स्वयं है। अतः जब मन्त्र-साधक और सर्पादिकके विषय, दोनोंकी अपनी-अपनी योग्यताओंको लक्ष्यमें रखकर कथन होता है तब कहा जाता है कि मन्त्रसाधक स्वयं ध्यानरूप परिणमन करता है और सर्पादिकका विषय स्वयं दूर होता है। परन्तु जब उनकी उस योग्यताका गौणकर बाह्य निमित्तकी प्रधानतासे कथन होता है तब कहा जाता है कि अमुक मन्त्रसाधकके ध्यानके प्रसादसे सर्पका विष दृग् हो गया, अमुक व्यक्तिके वशाकरण मन्त्रसे स्त्रियाँ विडम्बनाका प्राप्त हुई तथा अमुक व्यक्तिकी मन्त्रमाधनाकी महिमामें बन्धन खुल गये। यहाँ एक बात ध्यानमें रखनेकी ओर है कि बहिरङ्ग निमित्त, साध्यभावकी अनुकूलतासे ही निमित्तपनको प्राप्त होता है क्योंकि साध्यभावकी अनुकूलताके बिना केवल निमित्तसे साध्यकी मिद्धि नहीं होती ॥ ९१ ॥

अब यह बात कहते हैं कि अज्ञानसे ही कर्म होते हैं—

परमप्याण कुब्ब अप्पाण पि य पर करितो सो ।

अण्णाणमओ जीवां कम्माण कारगो होदि ॥ ९२ ॥

अर्थ—अज्ञानमय जीव परको अपना और आपको पर करता हुआ कर्मोंका कर्ता होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे यह आत्मा अज्ञानभावके द्वारा पर और आत्माका भेदज्ञान नहीं कर सकता न और भेदज्ञानके अभावमें परको तो अपना करता है और अपनेको पररूप करता है, अतः स्वयं अज्ञानमय होता हुआ कर्मोंका कर्ता प्रतिभासमान होता है। यहाँ 'प्रतिभाति' क्रिया देनेका यह तात्पर्य है कि परमार्थसे कर्ता तो नहीं है किन्तु भासमान होता है। उसीको स्पष्ट रूपसे दिखाते हैं—राग, द्वेष, सुख, दुःख आदि पुद्गलपरिणामकी अवस्थाएँ हैं और ये अवस्थाएँ 'मैं रागी हूँ, द्वेषी हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ' इस प्रकारके अनुभव करानेमें समर्थ हैं। परन्तु जैसे शीत, उष्ण पुद्गलपरिणामकी अवस्थाएँ हैं और वे शीत, उष्णके अनुभव करानेमें समर्थ हैं तथा पुद्गलसे अभिन्न है वैसे ही ये राग, द्वेष, सुख, दुःखादि अवस्थाएँ भी पुद्गलसे अभिन्न हैं और इस अवस्थाके निमित्तसे जो अनुभव होता है वह अनुभव आत्मासे अभिन्न तथा पुद्गलसे नित्य ही भिन्न है किन्तु इस अनुभवका और रागादिरूप अवस्थाका अज्ञानसे परस्पर भेदज्ञान न होने पर दोनोंमें एकत्वका अध्यास हो जाता है। जिस प्रकार आत्मा शीत, उष्णरूप परिणमन करनेमें असमर्थ है उसी प्रकार परमार्थसे अज्ञानमय राग, द्वेष, सुख, दुःखादिरूप भी परिणमन करनेमें असमर्थ है। परन्तु ऊपर कहे हुए एकत्वके अध्याससे यह आत्मा राग, द्वेष, सुख, दुःखादिरूप अज्ञानमयभावसे परिणमन करता हुआ अपने ज्ञानकी अज्ञानताको प्रकट करता है तथा स्वयं अज्ञानमय होता है और 'यह जो मैं हूँ सो राग करता हूँ' इत्यादि विधिसे ज्ञानसे विरुद्ध रागादि कर्मका कर्ता प्रतिभासमान होता है।

तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो पुद्गलकर्मके विपाकसे आत्माका जो चारित्र्यगुण है वह रागादिरूप परिणम जाता है उस कालमें आत्माका जो ज्ञानात्मक उपयोग है वह इन भावोंको अपनेमें देखता है। ज्ञानकी ऐसी स्वच्छता है कि जो वस्तु उसके समक्ष आती है उसे जानता है। यदि केवल जानता रहता तो आत्माकी कुछ हानि नहीं थी, परन्तु उनरूप अपनेको मानने लगता है। वास्तवमें ज्ञान और ज्ञेय एकरूप कदापि नहीं होते, परन्तु अज्ञानमें यह बात नहीं बनती। यही कारण है कि अज्ञानी जीव रज्जुमें सर्पश्रान्तिके द्वारा भयभीत होकर उस स्थानसे पलायमान होनेकी चेष्टा करते हैं। यद्यपि वस्तुस्वरूप कभी नहीं बदलता, परन्तु अज्ञानमें भासमान होता है। इसीसे अज्ञानी जीव सर्वदा दुःखी और असंतुष्टरूप रहता है। अतः सिद्ध हुआ कि अज्ञानसे ही कर्मोंका आविर्भाव होता है, ज्ञानसे नहीं ॥९२॥

आगे ज्ञानसे कर्म नहीं उत्पन्न होता, यह कहते हैं—

परमप्पाणमकुब्ब अप्पाण पि य पर अकुब्बतो ।

सो णाणमओ जीयो कम्माणमकारओ होदि ॥ ९३ ॥

अर्थ—जो जीव अपनी आत्माको पररूप नहीं करता है और परपदार्थको अपने आत्मस्वरूप नहीं करता है वही जीव ज्ञानमय है तथा कर्मोंका अकर्ता होता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे यह आत्मा ज्ञानसे पर और आत्माके भेदको जानता है। ऐसा भेदज्ञान जिस आत्मामें हो जाता है वह परको आत्मरूप नहीं करता और आत्माको पररूप नहीं करता। ऐसी व्यवस्थाके सद्भावमें स्वयमेव ज्ञानी हुआ कर्मोंका कर्ता नहीं होता है। यही दिखाते हैं—

जैसे शीतोष्ण पुद्गलका अवस्थाविशेष है और यह अवस्था शीतोष्णरूप ज्ञानके सम्पादनमें समर्थ है, किन्तु इसकी अभिन्नता पुद्गलके साथ ही है। ऐसे ही राग, द्वेष, सुख, दुःख भी पुद्गलकी अवस्थाएँ हैं क्योंकि रागद्वेषात्मक जो मोहकर्म हैं उनके उदयसे ही इनका आविर्भाव होता है। यह रागादिरूप अवस्था रागादिके ज्ञान करानेमें समर्थ है फिर भी पुद्गलसे अभिन्न है और आत्मासे तो नित्य ही अत्यन्त भिन्न है। किन्तु इसके निमित्तसे जो अनुभव होता है वह अनुभव आत्मासे अभिन्न है और पुद्गलसे नित्य ही अत्यन्त भिन्न है। अतएव जिनके सम्यग्ज्ञान हैं वे इस अनुभव और राग, द्वेषादिका पृथक्-पृथक् स्वरूप जानते हैं। इस सम्यग्ज्ञानसे अनुभव और रागादिके नानात्वका विवेक हो जाता है अर्थात् दोनों जुड़े-जुड़े हैं, यह ज्ञान हो जाता है। इस नानात्वके विवेकसे, जिस प्रकार आत्मा शीतोष्णरूप परिणमन करनेमें अशक्य है उमां तरह राग, द्वेष, सुख, दुःखरूप अज्ञानमय भावसे भी परिणमन करनेमें अशक्य है। अतः तद्रूप किञ्चिन्मात्रका परिणमन न करता हुआ यह आत्मा अपने ज्ञानके ज्ञानपनका प्रकट करता है और स्वयं ज्ञानमय होता हुआ ऐसी श्रद्धा करता है कि 'यह जो मैं हूँ सो जानता ही हूँ रागादिरूप परिणमन तो पुद्गल

करता है' इत्यादि विधिसे वह आत्मा अज्ञानस्वरूप जो रागादिक कर्म हैं उन सभीका अकर्ता होता है।

रागादिरूप अवस्था और रागादि अवस्थाका अनुभव ज्ञानमें दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। यद्यपि दोनों ही आत्मामें भासमान हो रही हैं फिर भी रागादिरूप अवस्था पौद्गलिक कर्मके निमित्तसे उत्पद्यमान होनेके कारण आत्माकी न कही जाकर पुद्गलकी कही जाती है। जैसे शीतोष्णरूप अवस्थाका पुद्गलके साथ अभेदभाव है। ऐसे ही रागादि अवस्थाका भी निमित्तकारणकी प्रधानतामें पुद्गलसे अभेदभाव है। परन्तु रागादिरूप अवस्थाका जो अनुभव—ज्ञान हाता है वह परसे जायमान नहीं है क्योंकि ज्ञान, आत्माका गुण है, उसका अविर्भाव आत्मासे ही हाता है परसे नहीं, अतः ज्ञान आत्मासे अभिन्न और पुद्गलसे अत्यन्त भिन्न है। अज्ञानी जीवको इस प्रकारका भेदज्ञान नहीं होता, इसलिये वह रागादिरूप अज्ञानमय भावसे परिणमन करता हुआ अपने ज्ञानको अज्ञानरूप प्रकट करता है और उस अज्ञानकी महिमासे अपने आपका रागादि कर्मोंका कर्ता बतता है, परन्तु ज्ञानी जीवका उक्त भेद-ज्ञान हो जाता है। इसलिये वह रागादिरूप अज्ञानमय भावसे कुछ भी परिणमन नहीं करता हुआ अपने ज्ञानका ज्ञानरूप ही प्रकट करता है और उस ज्ञानकी महिमासे वह समझता है कि मेरा काम तो केवल ज्ञानना है, रागादिरूप परिणमन करना नहीं, रागादिरूप परिणमन करना पुद्गलका काम है। इस तरहकी श्रद्धासे वह रागादि कर्मोंका कर्ता नहीं होता है ॥९३॥

आगे अज्ञानसे किस प्रकार कर्म होते हैं, यही दिखाते हैं—

तिविहो एमुवओगो अप्पवियप्प करेइ कोहो इ ।

कर्ता तस्सुवओगस्स होइ सो अत्तभावस्स ॥ ९४ ॥

अर्थ—यह तीन प्रकारका उपयोग जब आत्मामें ऐसा विकल्प करता है कि 'मैं क्रोध हूँ' तब वह आत्मभावरूप उस उपयोगका कर्ता होता है।

विशेषार्थ—यह जो आत्माका सविकार चैतन्य परिणाम है वह सामान्यसे तो एक अज्ञानरूप है और विशेषसे मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका है। जिस कालमें पर और आत्माका न तो विशेष दर्शन होता है, न विशेषज्ञान होता है और न विशेष विरति हांती है उस कालमें समस्त भेदोंका अपलाप कर भाव्यभावकभावको प्राप्त चेतन-अचेतन पदार्थोंका समानाधिकरणरूपसे अनुभव होने लगता है। उस अनुभवके प्रभावसे आत्मामें ऐसा विकल्प उठता है कि मैं क्रोध हूँ। इस विकल्पसे यह आत्मा भ्रान्तिके द्वारा 'मैं क्रोध हूँ' इस प्रकार चैतन्यपरिणामके द्वारा परिणमन करता हुआ उस विकारी चैतन्यपरिणामरूप आत्मभावका कर्ता होता है। इसी तरह 'क्रोध' पदको परिवर्तित कर मान, माया, लोभ, मोह, राग, द्वेष, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, चक्षु, प्राण, रसना और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोंकी व्याख्या कर लेनी चाहिये। इसी प्रक्रियासे अन्य तत्त्व भी ऊहापोह करनेके योग्य हैं।

उपयोग आत्माका गुण है, और गुण गुणीसे अभिन्न रहता है, अतः यहाँ उपयोग शब्दसे आत्माका बोध होता है । आत्माका अज्ञानरूप विकारी-परिणमन सामान्यसे यद्यपि एक प्रकारका है तो भी विशेषकी अपेक्षा वह मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका हो रहा है । यह मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन आत्माका निजका स्वभावरूप परिणमन नहीं है, किन्तु परके निमित्तसे जायमान होनेके कारण विकारी परिणमन है । इस विकारी परिणमनके प्रभावसे आत्माको पर तथा आत्माका भेदज्ञान नहीं हो पाता है । इस भेदज्ञानके अभावसे वह भाव्यभावकभावका प्राप्त जो चेतन-अचेतन पदार्थ है उनका एकरूपसे अर्थात् चेतनरूपसे ही अनुभव करता है । क्रांधारूप परिणत आत्मा भाव्य है और उसमें कारणभूत भावक्रोध भावक है, यहाँ भाव्य अर्थात् आत्मा ता चेतन है और भावक अर्थात् भावक्रोध अचेतनके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण अचेतन है । आत्मामें जो क्राधरूप परिणत हो रही है उसमें आत्मा ता चेतन है और क्राध अचेतन है । इस तरह इन दोनोंमें स्पष्ट भेद है । परन्तु अज्ञानी आत्माका इनमें भेदका अनुभव नहीं होता और उसके न होनेसे वह ऐसा विकल्प करने लगता है कि 'मैं क्रोध हूँ' । इस विकल्पकी महिमासे आत्मा अपने विकारी परिणामका कर्ता होता है और वह विकारी परिणाम उसका कर्म होता है । इस तरह सिद्ध होता है कि अज्ञानसे ही कर्मका प्रादुर्भाव है ॥ ९४ ॥

इस तरह भाव्य-भावकविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव दिखलाकर अब ज्ञेय-ज्ञायकभावविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव दिखलाते हैं—

तिविहो एसुवओगो अप्पवियप्प करेदि धम्माई ।

कत्ता तत्सुवओगस्स होदि सो अत्तभावस्स ॥ ९५ ॥

अर्थ—यह तीन प्रकारका उपयोग आत्मामें जब ऐसा विकल्प करता है कि 'मैं धर्मादिक द्रव्यरूप हूँ' तब वह आत्म-परिणामरूप उस उपयोगका कर्ता होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे आत्माका यह जो विकारसहित चैतन्यपरिणाम है वह सामान्यसे एक अज्ञानरूप है और विशेषसे मिथ्यादर्शन, अज्ञान तथा अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका है । जब इन परिणामोंका उदय रहता है तब पर और आत्माका न तो विशेषरूपसे अर्थात् पृथक्-पृथक् श्रद्धान होता है, न विशेष रूपमें ज्ञान होता है और न विशेषरूपसे आत्मा परपदार्थोंसे विरत रहता है । इसीसे समस्त स्व और परके भेदका अपलापकर ज्ञेय-ज्ञायकसम्बन्धसे पर और आत्माका तादात्म्यरूपसे अनुभवकर कभी तो यह विकल्प करता है कि मैं धर्म हूँ, कभी अधर्म हूँ, कभी आकाश हूँ, कभी काल हूँ, कभी पुद्गल हूँ अथवा जीवान्तर हूँ अर्थात् जा वस्तु ज्ञानमें आती है उसी रूप अपनेको मानने लगता है और उसी तरहका विकल्प आत्मामें उत्पन्न करता है । इसीसे यह आत्मा मैं धर्म हूँ, मैं अधर्म हूँ, मैं आकाश हूँ, मैं काल हूँ, मैं पुद्गल हूँ, अथवा मैं अन्य

जीव स्वरूप हैं इस प्रकार भ्रान्तिज्ञानके द्वारा उपाधिसहित चैतन्य परिणाम (सविकार चैतन्य)रूप परिणमता हुआ उपाधिसहित चैतन्यपरिणामरूप आत्मभावका कर्ता होता है । इससे यह स्थित हुआ कि कर्तृत्वका मूल कारण अज्ञान है ।

आत्मा ज्ञायक है और उसके सिवाय जो धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल तथा अन्य जीव द्रव्य हैं वे ज्ञेय है । जिस प्रकार स्वच्छताके कारण दर्पणमें घटपटादि पदार्थोंके प्रतिबिम्ब पड़ते हैं उसी प्रकार ज्ञायक जो आत्मा उसकी स्वच्छताके कारण उसमें धर्म, अधर्म आदि ज्ञेयाका प्रतिबिम्ब पड़ता है अर्थात् आत्मामें उनका विकल्प आता है । परमार्थसे ज्ञायक (आत्मा) और उसमें पड़े हुए ज्ञयों (धर्माधर्मादि द्रव्यों)के विकल्प भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं । परन्तु अज्ञानसे यह जीव दोनोंमें एकत्व बुद्धिकर ऐसा विकल्प करता है कि मैं धर्मद्रव्य हूँ, मैं अधर्मद्रव्य हूँ इत्यादि । इस तरह परद्रव्यरूप ज्ञयोंमें आत्मबुद्धिरूप अज्ञानसे यह जीव कर्मोंका कर्ता होता है ॥९५॥

अब अज्ञानसे आत्मा कर्ता होता है, इसका उपसंहार करते हैं—

एव पराणि दव्याणि अप्यय कुणदि मदबुद्धीओ ।

अप्पाण अवि य परं करेह अण्णाणभावेण ॥ ९६ ॥

अर्थ—इस प्रकार मन्दबुद्धि अर्थात् अज्ञानी जीव अज्ञानभावसे परद्रव्योंको आत्मरूप करता है और आत्माको भी परद्रव्यरूप करता है ॥

विशेषार्थ—जिस प्रकार यह आत्मा 'मैं क्रोध हूँ' इत्यादिके समान और 'मैं धर्मद्रव्य हूँ' इत्यादिके समान परद्रव्योंको अपना करता है उसी प्रकार आत्माको भी परद्रव्यरूप करता है । यद्यपि यह आत्मा अशेष वस्तुओंके सम्बन्धसे रहित विशुद्ध चैतन्यमय धातुका पिण्ड है तो भी स्वर्काय अज्ञानभावसे ही सविकार और उपाधिसहित चैतन्यपरिणामके द्वारा उस प्रकारके आत्मभावका कर्ता प्रतिभासित होता है । इसीसे आत्माके भूताविष्ट व ध्यानाविष्ट पुरुषके सदृश कर्तृत्वका मूल कारण जो अज्ञानभाव है वह प्रतिष्ठाको प्राप्त होता है अर्थात् कर्तृत्वका मूल कारण अज्ञान है यह सिद्ध होता है । यही बात दिखाते हैं—

जैसे निश्चयकर जिस समय किसीके शिरपर भूत सवार हो जाता है उस समय वह प्राणी, भूत और आत्माको एक मानने लगता है और जो मनुष्योंके करने योग्य नहीं है ऐसे व्यापार करने लगता है । वे व्यापार अत्यन्त भयकर और विशिष्ट व्यापार साध्य हैं, अत्यन्त गम्भीर हैं, वास्तवमें मनुष्य उन व्यापारोंको नहीं कर सकता है । पर भूताविष्ट मनुष्य उन व्यापारोंका अपने आपको कर्ता मानता है । ऐसे ही यह आत्मा भी अज्ञानसे भाव्यभावकरूप

१ भाव्यभावकभावके भेदाज्ञानसे ।

२ ज्ञेयज्ञायकभावके भेदाज्ञानसे ।

पर और आत्मा इन दोनोंको एक करता हुआ अविकार अनुभूतिरूप भावकभावके अयोग्य विचित्र भावरूप क्रोधादि विकारोंसे मिले हुए चैतन्य परिणामके विकारपनमे जो उस प्रकारके भाव होते हैं उनका कर्ता होता है। यह भाव्यभावकभावकी अपेक्षा दृष्टान्त है। अब ज्ञयज्ञायक-भावकी अपेक्षा दूसरा दृष्टान्त देते हैं—जैसे कोई भाला मनुष्य अपरीक्षक आचार्यके आदेशसे महिषका ध्यान करने लगा और अज्ञानसे ध्यानके कालमे महिष तथा अपने आपका एक मानने लगा और ऐसा माननेके बाद आकाश पर्यन्त जिसके शृङ्ख है ऐसे महिषका आत्मामे अव्यास होनेसे जो कुटियाका द्वार था उसमे निकलनेसे रह गया, क्योंकि कुटियाका द्वार तो मनुष्यके निकलनेके योग्य था और यह मनुष्य अपने आपको आकाशपर्यन्त मीगवाला महिष मानने लगा तब द्वारसे बाहर किस प्रकार हा ? यहाँ वह ध्यान करनेवाला पुरुष जिस तरह महिष और अपने आपमे एकत्वका अभ्यास करता हुआ अपने आपको महिष मानने लगता है। उस समय वह उस भावका कर्ता होता है। इसी तरह यह आत्मा अज्ञानसे ज्ञय और ज्ञायक इन दोनोंको एक करता हुआ अपने आत्मामे परद्रव्यका अभ्यास होनेसे नाइन्द्रियके विषयीभूत धर्म, अवर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीवान्तरके द्वारा चैतन्यधातुके विरुद्ध होने (ज्ञान न होने) तथा इन्द्रियोंके विषय किये हुए रूपी पदार्थोंके द्वारा केवल बोधके तिरंगित होनेसे मृतक कलबर्गकी तरह मूर्च्छित परमावृत्त विज्ञानपनपन कर उग प्रकारके भावका कर्ता होता है। इसका तात्पर्य यह है कि जैसे आत्मामे क्रोधादिक भाव होते हैं यद्यपि वे विकारी हैं क्योंकि मोहादिक पीद्गलिक कर्मोंके निमित्तसे जायमान हैं, आत्माका अहित करनेवाले हैं तथा इन्हींके द्वारा आत्मा अनन्त ससारका पात्र बनता है फिर भी यह अज्ञानी जीव उन्हें निज भाव मानता है। ऐसे ही जो धर्मादिक द्रव्य हैं वे ज्ञानमे प्रतिभासमान होते हैं क्योंकि ज्ञान एक ऐसी निर्मल शक्ति है कि जो पदार्थ उसके समझ आवे उसे अपनेमे प्रतिभासित करने लगता है। यद्यपि ज्ञान तद्रूप नहीं हो जाता तो भी अज्ञानी जीव उन्हें अपने समझ अनन्त ससारका पात्र बनकर चतुर्गतियोंमे परिभ्रमण करता है। इससे यह सिद्धान्त निकला कि ज्ञानसे ही कर्तृपनका नाश होता है ॥९६॥

आगे यही कहते हैं—

एदेण दु सो कत्ता आदा णिच्छयविदूहिं परिकहिदो ।

एव खलु जो जाणदि सो मुचदि सच्चकत्ति ॥ ९७ ॥

अर्थ—इस पर और आत्मद्रव्यके एकत्वाध्याससे आत्मा कर्ता होता है ऐसा निश्चयके जाननेवालोंने कहा है, निश्चयसे जो ऐसा जानता है वह ज्ञानी निखिल कर्तृपनको त्यागता है ।

विशेषार्थ—जिस हेतुसे यह आत्मा अपने आपमें पर और आत्मामे एकत्वका संकल्प करता है, उसी हेतुसे यह अज्ञानी आत्मा निश्चयसे कर्ता प्रतिभासित होता है और जो

आत्मा इस प्रकार जानता है वह सम्पूर्ण कर्तृपनको त्याग देता है। इसीसे निश्चय कर वह आत्मा अकर्ता होता है। यही दिखाते हैं—

इस ससारमे निश्चयसे जब यह आत्मा अज्ञानी हो जाता है तब इसकी भेदसंवेदनकी शक्ति अर्थात् समस्त पदार्थोंको पृथक्-पृथक् जाननेकी सामर्थ्य तिरोहित हो जाती है, अतः उस कालमे ज्ञेयमिश्रित ज्ञानका स्वाद लेता है, अनादिसे इसकी यही अवस्था हो रही है। इसीसे यह पर और आत्माको एकरूप जानता है और इसी मिश्रित ज्ञानसे 'मैं क्रोध हूँ' इत्यादि विकल्प करता है। उन विकल्पोकी महिमासे निर्विकल्प, अकृतक तथा एकरूप जो विज्ञानधन है उससे भ्रष्ट होकर बारम्बार अनेक विकल्पों द्वारा परिणमन करता हुआ अपनेको उनका कर्ता समझता है। और जो ज्ञानी है वह ज्ञानस्वरूप अपने आपको करता हुआ ज्ञानकी महिमासे सर्वप्रथम प्रकट होनेवाले ज्ञेय और ज्ञानके भिन्न-भिन्न स्वादसे अपनी भेदसंवेदनकी शक्तिका प्रकट करनेवाला होता है। उस समय इसे ऐसा भान होता है कि यह आत्मा तो अनादिनिधन, निरन्तर स्वादमे आनेवाले तथा अन्य समस्त रसोंसे भिन्न अत्यन्त मधुर एक चैतन्यरससे परिपूर्ण है और ये कषाय भिन्न रसवाले हैं क्योंकि वे सादि-सान्त, अनित्य, आकुलता तथा अशुचि आदि स्वरूप हैं। उन कषायोंके साथ जो आत्माके एकत्वका विकल्प हो रहा है वह अज्ञानसे ही हो रहा है। इस प्रकारके भानसे वह, आत्मा और कषायोंको भिन्न-भिन्न रूपसे जानता है। इसी कारणसे अकृतक (स्वभाव-जनित) एक ज्ञानम्बरूप ही मैं हूँ, कृतक (परनिमित्तजनित) अनेक, क्रोधादि स्वरूप मैं नहीं हूँ इस प्रकारके भेदज्ञानके हानेसे 'मैं क्रोध हूँ' यह विकल्प किञ्चित् भी आत्माके नहीं होता है। इसीसे ज्ञानी आत्मा सम्पूर्ण कर्तृभावको त्याग देता है, इसीसे नित्य ही उदासीन अवस्थाको धारणकर केवल जानता हुआ ही स्थिर रहता है और इसीसे निर्विकल्पक, अकृतक, एक विज्ञानधन हाता हुआ अत्यन्त अकर्ता प्रतिभासता है।

जबतक अज्ञानसे परद्रव्योको अपना मानता था तबतक उनका कर्ता बनता था, परन्तु सम्यग्ज्ञानके हानेपर जब परका पर और अपनेको अपना मानने लगा तब आपसे आप अकर्ता हो गया ॥९७॥

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशोंके द्वारा प्रकट करते हैं—

वसन्ततिलकाञ्छन्व

अज्ञानतस्तु सगुणाम्यवहारकारी

ज्ञान स्वयं किल भवन्नपि रज्यते य ।

पीत्वा दधोक्ष्मधुराम्बरसातिगुदघ्ना

गां दोग्धि दुग्धमिव नूनमसौ रसाकाम् ॥५८॥

अर्थ—जो मनुष्य स्वयं ज्ञानरूप होता हुआ भी अज्ञानसे गुणसहित सुन्दर आहारको

खानेवाले हाथी आदिके समान राग करता है वह निश्चित ही रसाला (श्रोखण्डको) पीकर दही और इधुरसके खट्टे-मीठे स्वादकी गृध्रतासे दूधकी तरह गायसे रसालाको दुहता है ।

भाषार्थ—जैसे हस्ती अज्ञानसे तृणसहित सुन्दर अन्नादिक आहारोको एकमेक जानकर भक्षण करता है । ऐसे ही आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप है परन्तु मोहसे परपदार्थोंमें रक्त हो जाता है । जैसे कोई मनुष्य शिखरिणीको पीकर उसके खट्टे-मीठे स्वादको न जानकर उसकी इच्छासे गायको दोहन करता है । शिखरिणीमें जो स्वाद आ रहा है वह तो दधि और शर्कराके सम्बन्धसे विजातीय रसका स्वाद है । उस स्वादका लोभी उसे न जानकर शिखरिणी पानेके लिए गायको दुहता है । भला, विचारकर देखो, क्या केवल दुग्धमें वह स्वाद है ? नहीं, इसी तरह यह अज्ञानी निराकुलतारूप सुखको तो इच्छा करता है और उसको जानता है नहीं, अतः उसकी प्राप्तिके लिये विषयोंमें प्रवृत्ति करता है । विषय तो जड है, उनमें रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्द ही तो हैं, सुख नहीं है । जैसे उनमें सुख नहीं है वैसे दुःख भी नहीं है, क्योंकि सुख-दुःखरूप जो परिणमन होता है वह चेतनमें ही होता है । यह अज्ञानी मूढ़, अन्यमें आरोपकर व्यर्थ ही खेद खिन्न होता हुआ अनन्त ससाररूप फलका उपभोक्ता होता है ॥५७॥

अब अज्ञान ही कर्तृपनका कारण है, यह कहते हैं—

शार्दूलचिक्रीडितछन्द

अज्ञानान्मृगतृष्णिका जलधिया धावन्ति पातु मृगा

अज्ञानात्तममि द्रवन्ति भुजगाभ्यासन रज्जौ जना ।

अज्ञानाच्च विकल्पचक्ररुणाद्वातोत्तरङ्गाब्धिवत्

शुद्धज्ञानमया अपि स्वयममी कर्त्रीभवन्त्याकुला ॥५८॥

अर्थ—अज्ञानसे मृगसमुदाय जलबुद्धिसे मृगतृष्णाका पान करनेके लिये धावन करते हैं, इसी तरह अन्धकारमें जनसमुदाय रस्सीमें सर्पबुद्धिका अध्यासकर डरसे भागने लगते हैं, इसी तरह अज्ञानसे नानाप्रकारके विकल्पोकाकर हवासे लहराते हुए मसुद्रकी तरह, शुद्ध ज्ञानमय भी जो आत्मा हैं वे नानाप्रकारके आकुलित परिणामोंको करते हुए कर्ता हो जाते हैं ।

भाषार्थ—मृगतृष्णिका अर्थात् मरु देशमें सूर्यकी किरणोंके पड़नेसे वातू चमकने लगती है, उसमें जल भासने लगता है, उस कालमें विपासाकुल मृगगण उसकी शान्तिके अर्थ वहाँ दौड़कर जाता है परन्तु पास पहुँचनेपर जब वहाँ जल नहीं पाता तब फिर आगे दौड़ता है । जल तो वहाँ है नहीं, भ्रान्तिसे भटकते-भटकते अन्त दशाको प्राप्त हो जाता है । तथा इसीतरह अन्धकारमें जहाँ टेढ़ी-मेढ़ी रस्सी पड़ी है वहाँ भ्रान्तिसे मनुष्यको सर्पका

भान होने लगता है और उससे वह भयभीत होकर भागने लगता है। इसीतरह यह आत्मा यद्यपि निराकुल है, ज्ञानघन है, परन्तु अज्ञानसे परपदार्थमें अपने आनन्दगुणको खोजता है, इसीके लिये अनेकविध परिश्रमसे विषयोंका संग्रह करता है और उन्हें पञ्चन्द्रियोंके द्वारा ग्रहण करनेकी चेष्टा कर सुखी बनना चाहता है। वास्तवमें तो उनमें सुख है नहीं, मात्र मनोगज्यवत् कल्पनाकर व्यर्थ ही अपना समय बिताता हुआ अनन्त संसारका पात्र बनता है और आकुलित होता हुआ कर्ता बनता है ॥५८॥

आगे ज्ञानी जानता है, करता कुछ नहीं है, यह कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ज्ञानाद्विवेकतया तु परात्मनोयौ

जानाति हस इव वा पयसोर्विशेषम् ।

चैतन्यधातुमचल स सदाधिरूढो

जानीत एव हि करोति न किञ्चनापि ॥५९॥

अर्थ—जिस प्रकार हस, पानी और दूधका विशेषताको जानता है, इसी प्रकार जो ज्ञानसे अपना विवेक बुद्धि—भेदज्ञानकी कलाके द्वारा पर और आत्माके विशेषको जानता है वह सदा अविनाशी चैतन्यधातुका आश्रय लेता हुआ जानता ही है, करता कुछ भी नहीं है ।

भावार्थ—जो जीव ज्ञानी है वे ज्ञानसे पर और आत्माको विवेकके द्वारा जैसे हस दूध और जलका भिन्न-भिन्न जानता है ऐसे ही जानते है, वे महामना सदा अचल चैतन्य-धातुविज्ञानघन आत्माका आश्रय करते हुए जानने वाले होते है, करते कुछ भी नहीं है । जैसे हसका स्वभाव है कि वह दुग्ध और जलको पृथक्-पृथक् कर देता है तथा प्राज्ञ दूधका आश्रय लेता है, जलको त्याग देता है । ऐसे ही सम्यग्ज्ञानी जीवका यह स्वभाव है कि वह पर और आत्माको पृथक्-पृथक् जानता है । इसीसे परपदार्थमें ममत्व त्यागकर अपने आत्म-स्वरूपमें लीन हो जाता है, कुछ अन्यको करता नहीं है ॥५९॥

अब ज्ञानकी महिमा बताते हैं—

मन्वाक्रान्ताछन्द

ज्ञानादेव ज्वलनपयसोरौष्ण्यशैत्यव्यवस्था

ज्ञानादेवोल्लसति लवणस्वादभेदबुदास ।

ज्ञानादेव स्वरसविकसस्त्रित्यचैतन्यधातो

क्रोधादेव प्रभवति मिदा भिन्दी कर्तृभावम् ॥६०॥

अर्थ—ज्ञानसे ही अग्नि और पानीमें क्रमसे उष्णता और शीतलताकी व्यवस्था होती

है, ज्ञानसे ही लवणके स्वादभेदका निराकरण होता है और ज्ञानसे ही स्वकीय रस—आत्म-स्वभावसे सुशोभित चैतन्यधातु—आत्मा और क्रोधादिके भेद सिद्ध होता है, ऐसा भेद जो कि कर्तृत्वभावको नष्ट करने वाला है ।

भावार्थ—ज्ञानमे ही ऐसी सामर्थ्य है कि वह अग्निमे उष्णता और जलमे शीतताकी व्यवस्था करता है । ज्ञान ही इस बातका बोध कराता है कि यह लवणका स्वाद है और यह व्यञ्जनका स्वाद है । और ज्ञान ही स्वरमके विकाससे सुशोभित चैतन्यपिण्ड और क्रोधादिक के भेदको ज्ञात कराता है तथा कर्तृभावके भेदका भेदन करता हुआ आत्माके अकर्तापनका ज्ञान कराता है ।

अग्निके सम्बन्धसे जल जब गरम हो जाता है तब ज्ञानकी ही यह महिमा है कि वह इसका बोध करता है कि जलमे जो यह उष्णताकी प्रतीति हो रही है वह नैमित्तिक है परमार्थसे जलकी नहीं, किन्तु अग्निके निमित्तसे ऐसा परिणमन है, परमार्थसे जल शीत है । इसी तरह भोजनमे लवणके सम्बन्धसे क्षारपनका स्वाद आता है । तत्त्वरीतिसे विचार किया जावे तो क्षारपन भोजनका नहीं, लवणका है, लवणके निमित्तसे भोजनमे क्षारपनका स्वाद आ रहा है । इसी प्रकार चैतन्यरूप आत्मामे जो क्रोधादिककी प्रतीति हो रही है वह वास्तव में मोहनीय नामक पुद्गलकर्मके निमित्तसे है, आत्माका चैतन्यगुण तो स्वभावसे स्वच्छ है ॥ ६० ॥

आगे आत्मा आत्मभावका करता है, परका नहीं, यह कहते हैं—

अनुष्टुप्

अज्ञान ज्ञानमप्येव कुर्वन्नात्मानमजसा ।

स्यात्कर्तात्मात्मभावस्य परभावस्य न क्वचित् ॥ ६१ ॥

अर्थ—परमार्थसे ज्ञानरूप आत्माको मोहादिक कर्मके निमित्तसे अज्ञानरूप करता हुआ आत्मा, आत्मभावका ही कर्ता हो सकता है, परभावका कर्ता कहीं नहीं हो सकता ।

भावार्थ—तत्त्वदृष्टिसे आत्मा ज्ञानरूप ही है परन्तु मोहकर्मके विपाककालमे वह रागादिरूप परिणति होनेके कारण अज्ञानरूप जान पड़ता है । उसी अज्ञानदशामें आत्मा कर्ता होता है परन्तु वहाँ भी आत्मभावका ही कर्ता होता है, परभावका कर्ता नहीं होता ॥ ६१ ॥

आगे आत्मा परभावका कर्ता क्यों नहीं है ? इसका उत्तर देते हैं—

अनुष्टुप्

आत्मा ज्ञान स्वयं ज्ञान ज्ञानादप्यत् करोति किम् ।

परभावस्य कर्तात्मा मोहोऽयं व्यवहारिणाम् ॥ ६२ ॥

अर्थ—आत्मा ज्ञान है, जब आत्मा स्वयं ज्ञानरूप है तब ज्ञानसे भिन्न अन्य किसको करे ? आत्मा परभावका कर्ता है, यह कहना व्यवहारी जनोका मोह है—अज्ञान है ।

भावाय—गुण और गुणीका अभेददृष्टिसे जब कथन होता है तब जो गुण है वही गुणी है और जो गुणी है वही गुण है । इस तरह आत्मा और ज्ञान दोनों एक ही है । जब आत्मा स्वयं ज्ञान हो गया तब वह ज्ञानके सिवाय अन्य किमको करे ? यद्यपि आत्मामें रागादिक भाव प्रतिभासमान होते हैं, पर भेदज्ञानने उन्हें मोहजन्य होनेके कारण आत्मामें पृथक् कर दिया । अब आत्मामें पास ज्ञानके सिवाय रहा ही क्या, जिसका वह कर्ता हो सके ? इस स्थितिमें आत्मामें परभावका कर्ता कहना यह व्यवहारी जीवोका मोह ही है—अज्ञान ही है ॥६२॥

आगे यही बिल्लाते हैं—

व्यवहारेण दु आदा करेदि घट-पट-रथाणि दव्वाणि ।

करणाणि य कम्माणि य णोकम्माणीह विविहाणि ॥ ९८ ॥

अर्थ—आत्मा व्यवहारनयसे घट, पट, रथ आदि कार्योंका करता है, स्पर्शनादि पञ्च इन्द्रियोको करता है, ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मों तथा क्रोधादिक भावकर्मोंको करता है और शरीरादिक नानाप्रकारके नोकर्मोंको करता है ।

विशेषार्थ—क्योंकि व्यवहारी जीवोको जिस प्रकार यह प्रतिभास होता है कि यह आत्मा अपने विकल्प और प्रयत्नके द्वारा घटादिक परद्रव्यरूप बाह्य कर्मको करता है उसी प्रकार क्रोधादिक परद्रव्यरूप समस्त अन्तःकर्मको भी करता है क्योंकि दोनोंमें कुछ विशेषता नहीं है, ऐसा व्यामोह अनादिकालसे है, सो यह समीचीन नहीं है ॥९८॥

आगे वह व्यामोह समीचीन क्यों नहीं है, यह बिल्लाते हैं—

जदि सो परदव्वाणि य करिज्ज णियमेण तम्मओ होज्ज ।

जम्मा ण तम्मओ तेण सो ण तेसि हवदि कत्ता ॥ ९९ ॥

अर्थ—यदि यह आत्मा परद्रव्योको करे तो नियमसे तन्मय हो जावे, किन्तु यह आत्मा तन्मय नहीं होता, इसलिये परद्रव्योंका कर्ता नहीं होता ।

विशेषार्थ—यदि निश्चयकर यह आत्मा परद्रव्यात्मक कर्मको करनेवाला हो जावे तो परिणामपरिणामिभावकी अन्यथा अनुपपत्ति होनेसे नियमसे तद्रूप हो जावे, किन्तु ऐसा बन नहीं सकता, क्योंकि भिन्नद्रव्यरूप होनेसे स्वीयद्रव्यका उच्छेद हो जावे । अतः यह सिद्धान्त निर्विवाद सिद्ध हुआ कि एकद्रव्य अन्यद्रव्यरूप नहीं हो सकता है । इसलिये व्याप्यव्यापक-भावके द्वारा आत्मा परद्रव्यका कर्ता नहीं है ।

एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमे अत्यन्ताभाव है, अतः वह अन्य द्रव्यरूप नहीं हो सकता और अन्यरूप हुए बिना कोई द्रव्य किसी अन्य द्रव्यका कर्ता नहीं हो सकता। निश्चयदृष्टिसे जिसमे व्याप्यव्यापकभाव होता है उसीमे कर्तृ-कर्मभाव बनता है, जैसे घट व्याप्य है और मिट्टी व्यापक है, तो यहाँ घटका कर्ता मिट्टी हो सकती है क्योंकि मिट्टी घटाकार परिणत हो जाती है। परन्तु आत्मा घटपटादिरूप परिणमन त्रिकालमे भी नहीं कर सकता, इसलिये आत्माको घटपटादिकका कर्ता मानना समीचीन नहीं है। यह उपादानदृष्टिसे कथन है। इसमे उपादानोपादेयभावकी प्रधानता रहती है और निमित्त-नैमित्तिकभावकी गौणता होती है ॥९९॥

आगे निमित्तनैमित्तिकभावसे भी आत्मा घटपटादिकका कर्ता नहीं है, यह दिखाते हैं—

जीवो ण करेदि घड णेव सेसगे दब्बे ।

जोगुवओगा उप्पादगा य तेसि इवदि कत्ता ॥ १०० ॥

अर्थ—जीवद्रव्य न तो घटको करता है, न पटको करता है और न बाकीके अन्य द्रव्योंको करता है, किन्तु आत्माके योग और उपयोग उन सब कार्योंके कर्ता होते हैं।

विशेषार्थ—जो घटादिक और क्रोधादिक परद्रव्यात्मक कर्म है यदि इन्हें आत्मा व्याप्यव्यापकभावसे करे तो तद्रूपताका प्रसङ्ग आ जावे और निमित्त-नैमित्तिकभावसे करे तो नित्यकर्तृपनका प्रसङ्ग आ जावे, परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि न तो आत्मा उनमें—तन्मय ही है और न नित्यकर्ता ही है। अतः न तो व्याप्यव्यापकभावसे कर्ता है और न निमित्तनैमित्तिकभावसे कर्ता है। किन्तु अनित्य जो योग और उपयोग है वे ही घटपटादिद्रव्योंके निमित्त कर्ता हैं। उपयोग और योग आत्माके विकल्प और व्यापार है अर्थात् जब आत्मा मेमा विकल्प करता है कि मैं घटको बनाऊँ तब काययोगके द्वारा आत्माके प्रदेशोमे चञ्चलता आती है और उस चञ्चलताकी निमित्तता पाकर हस्तादिकके व्यापार द्वारा घण्डनिमित्तक चक्रभ्रमि होती है तब घटादिककी निष्पत्ति होती है। यह विकल्प और योग अनित्य है, कदाचित् अज्ञानके द्वारा करनेसे आत्मा इनका कर्ता हो भी सकता है परन्तु परद्रव्यात्मक कर्मोंका कर्ता नहीं हो सकता।

यहाँ निमित्तकारणको दो भागोंमें विभाजित किया गया है—एक साक्षात् निमित्त और दूसरा परस्परानिमित्त। कुम्भकार अपने योग और उपयोगका कर्ता है, यह साक्षात् निमित्तकी अपेक्षा कथन है क्योंकि इनके साथ कुम्भकारका साक्षात् सम्बन्ध है और कुम्भकारके योग तथा उपयोगसे घण्ड तथा चक्रादिकमे जो व्यापार होता है तथा उससे जो घटादिककी निष्पत्ति होती है वह परस्परानिमित्तकी अपेक्षा कथन है। यहाँ परस्परानिमित्तसे होनेवाले निमित्त-नैमित्तिकभावको गौणकर कथन किया गया है। लोकमें जो यह व्यवहार प्रचलित है

कि कुम्भकार घटका कर्ता है और कुबिन्द पटका कर्ता है, यह परम्परानिमित्तसे जायमान निमित्तनैमित्तिकभाषकी अपेक्षा कथन है ॥१००॥

आगे ज्ञानी जीव ज्ञानका ही कर्ता है, यह कहते हैं—

जे पुगलदव्वाण परिणामा होति णाणआवरणा ।

ण करेदि ताणि आदा जो जाणदि सो हवदि णाणी ॥१०१॥

अर्थ—जो ज्ञानावरणरूप पुद्गलद्रव्योंके परिणाम होते हैं उन परिणामोंका आत्मा नहीं करता है, ऐसा जो जानता है वह ज्ञानी होता है ।

विशेषार्थ—जैसे गोरमके दधि और दुग्ध परिणाम होते हैं, उन परिणामोंमें दधि खटा और दुग्ध मधुर होता है । तटस्थ गोपाल उन परिणामोंका कर्ता नहीं है, किन्तु देखने-जाननेवाला है क्योंकि उनके निमित्तसे जो ज्ञान होता है वह आत्मासे व्याप्य है अर्थात् आत्मा व्यापक है और दधि-दुग्धका ज्ञान व्याप्य है । ऐसे ही पुद्गलद्रव्यके जो ज्ञानावरण-रूप परिणाम हैं उनका करनेवाला आत्मा नहीं है क्योंकि उन परिणामोंका पुद्गलद्रव्यके साथ ही व्याप्ति है, ज्ञानावरणकर्म व्याप्य है और पुद्गलद्रव्य व्यापक है । ज्ञानावरणरूप परिणामोंके निमित्तसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह आत्मद्रव्यसे व्याप्य है अतः उन परिणामोंका जाननेवाला आत्मा है । इस तरह आत्मा अपने ज्ञानका ही कर्ता है । इसी पद्धतिसे ज्ञानावरणपदको परिवर्तित कर कर्मसूत्रके विभागोपन्यास द्वारा दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय इन सात सूत्रोंके साथ मोह, राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन ये सोलह सूत्र व्याख्यान करनेके योग्य हैं । इसी रीतिसे अन्यका भी उद्घापोह कर लेना चाहिये ॥१०१॥

आगे ज्ञानीकी तो क्या दूर रही, अज्ञानी भी परभावका कर्ता नहीं होता है, यही बिसाते हैं—

ज भाव सुहमसुह करेदि आदा स तस्स खलु कत्ता ।

त तस्स होदि कम्म सो तस्स दु वेदगो अप्पा ॥ १०२ ॥

अर्थ—आत्मा जिस शुभ-अशुभ भावको करता है निश्चयसे वह उसका कर्ता होता है और वह भाव उस आत्माका कर्म होता है तथा वही आत्मा उस भावका भोक्ता होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस ससारमें यह आत्मा अनादिकालीन अज्ञानके प्रभावसे पर

१ इति परम्परया निमित्तरूपेण घटादिविषये जीवस्य कर्तृत्व स्यात् । यदि पुन मुख्यवृत्त्या निमित्तकर्तृत्व भवति तर्हि जीवस्य नित्यत्वात् सर्वदैव कर्मकर्तृत्वप्रसङ्गात् मोक्षाभाव । (तात्पर्यवृत्ति)

और आत्मामे एकत्वका अध्यास कर रहा है। उस एकत्वाध्यासके कारण मन्द और तीव्र स्वादवाली पौद्गलिक कर्मोंकी विपाकदशासे यद्यपि स्वयं कभी चलायमान न होनेवाले एक विज्ञानधन स्वादसे युक्त है ता भी उसके स्वादमे भेद डालता हुआ अज्ञानरूप जिस शुभ-अशुभका करता है उस भावसे उस कालमे तन्मयीभाव होनेसे व्यापक होनेके कारण आत्मा उस भावका कर्ता होता है और वह भाव तन्मयीभाव होनेसे व्याप्य होनेके कारण आत्माका कर्म होता है तथा वही आत्मा उसकालमे तन्मयीभावसे भावक होनेके कारण उस भावका भावक अर्थात् अनुभव करनेवाला होता है और वह भाव भी तन्मयीभावसे भाव्य होनेके कारण आत्माका अनुभाव्य अर्थात् अनुभव करने योग्य होता है। तात्पर्य यह हुआ कि अज्ञानी आत्मा उस शुभाविक भावका अनुभव करनेवाला होता है और वह भाव उस आत्माके अनुभवमे आनेसे अनुभाव्य कहलाता है। इस पद्धतिसे अज्ञानी जीव भी परभावका कर्ता नहीं होता है।

यद्यपि आत्मा परमार्थसे अपने एक विज्ञानधन स्वादसे कभी विचलित नहीं होता तो भी पुद्गलमय कर्मके मन्दाद्यमे शुभरूप और तीव्रोद्यमे अशुभरूप परिणाम करता हुआ उसके साहजिक स्वभावमे भेद डाल देता है। यह शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके भाव आत्माके अज्ञानमयभाव है और वे वास्तवमे आत्मस्वभावसे भिन्न हैं, परन्तु अनादि-कालीन अज्ञानके कारण यह जीव उन्हे स्वर्गीय मान रहा है। इस अज्ञानदशाका अपेक्षा भी जब जीवके कर्तृ-कर्म और भावकृ भोग्यभावका विचार करते हैं तब यही निष्कर्ष निकलता कि जीव अपने शुभ-अशुभ भावोंका ही कर्ता और भोक्ता हो सकता है, परद्रव्यका कर्ता और भोक्ता नहीं हो सकता। यद्यपि परमार्थसे जीव शुभ-अशुभ भावोंका भी कर्ता और भोक्ता नहीं है तो भी यहाँ अशुद्ध उपादानकी अपेक्षा उसे उनका कथंचित् कर्ता और भोक्ता कहा गया है। तथापि परभावका कर्त्ता तो वह कदापि नहीं है ॥१०२॥

आगे परभाव परके द्वारा हो भी नहीं सकता, यही विषाते है—

जो जल्लि गुणे दन्वे सो अण्णल्लि दु ण सक्कमदि दन्वे ।

सो अण्णमसक्कतो कह त परिणामए दव्व ॥ १०३ ॥

अर्थ—जो वस्तु जिस द्रव्य और गुणमे वर्तता है वह वस्तु अन्य द्रव्य व गुणमें सक्रमणरूप नहीं होता अर्थात् अन्यरूप पलटकर नहीं होता। वह वस्तु जब अन्यमें संक्रमण नहीं करता है तब अन्य द्रव्यका कैसे परिणामा सकता है ?

विशेषार्थ—इस लोकमें जितने कुछ वस्तु-विशेष हैं वे सब अपने चेतनस्वरूप अथवा अचेतनस्वरूप द्रव्य और गुणमे सहज स्वभावसे अनादिसे ही वर्त रहे हैं, वस्तुस्थितिकी इस अचलित सीमाका कोई उल्लङ्घन नहीं कर सकता। इसलिये जो वस्तु जिस द्रव्य और गुणरूप अनादिसे है वह उसी द्रव्य और गुणरूप सदा रहती है, अन्यद्रव्य और अन्यगुणमें उसका संक्रमण नहीं हो सकता, अर्थात् पलटकर अन्यरूप नहीं हो सकता। जब अन्यद्रव्य

और अन्यगुणमें उसका संक्रमण नहीं तब वह उन्हें अन्यरूप कैसे परिणाम सकता है ? इससे यह निश्चय हुआ कि परभाव किसीके द्वारा नहीं किया जा सकता है ॥१०३॥

अतः निश्चित हुआ कि आत्मा पुद्गलकर्मोंका कर्ता नहीं है, यही विज्ञाते हैं—

द्व्वगुणस्स य आदा ण कुणदि पुग्गलमयद्धि कम्मद्धि ।

त उभयमकुव्वंतो तद्धि कह तस्स सो कत्ता ॥ १०४ ॥

अर्थ—आत्मा पुद्गलमय ज्ञानावरणादिकर्ममें न तो अपने द्रव्यको करता है और न गुणको करता है । जब वह उममें द्रव्य-गुण—दोनोंको नहीं करता तब वह उसका कर्ता कैसे हो सकता है ?

विशेषार्थ—जैसे निश्चयसे सृत्तिकामय कलश कर्म, सृत्तिका द्रव्य और सृत्तिकाके स्पर्श, रस, गन्ध, वर्णरूप गुणोंमें स्वभावसे विद्यमान रहता है, क्योंकि वस्तुका मर्यादासे, भिन्न द्रव्य और भिन्न गुणका भिन्न द्रव्य और भिन्न गुणमें प्रवेश निषिद्ध है । अतः कलशकार उस कलशमें न तो अपने आपको प्रविष्ट कराता है और न अपने गुणोंको ही प्रविष्ट कराता है । अन्य द्रव्यमें प्रवेश किये बिना अन्य वस्तुको परिणामाना अशक्य है । इसलिये जब कलश-कार कलशमें अपने द्रव्य और अपने गुणोंको धारण नहीं कर सकता तब तत्त्वदृष्टिसे वह उसका कर्ता प्रतिभासमान नहीं होता । ऐसे ही पुद्गलमय ज्ञानावरणादिकर्म, पुद्गलद्रव्य और उसके गुणोंमें स्वभावसे ही रह रहा है । क्योंकि अन्यद्रव्यका अन्यद्रव्यमें और अन्य-गुणका अन्यगुणमें प्रवेश नहीं कराया जा सकता, इसलिये आत्मा उस ज्ञानावरणादि कर्ममें न तो अपने आत्माको धारण करता है और न अपने गुणोंका धारण करता है । अन्यद्रव्यमें प्रवेश किये बिना अन्यवस्तुको परिणामाना अशक्य है । इसलिये जब आत्मा ज्ञानावरणादि कर्ममें अपने द्रव्य और गुणोंको धारण नहीं कर सकता तब तत्त्वदृष्टिसे वह उनका कर्ता कैसे प्रतिभासित हो सकता है । अतः परमार्थसे यहाँ सिद्ध हुआ कि आत्मा पुद्गल कर्मोंका कर्ता नहीं है ॥१०४॥

आगे इससे अन्य जो कथन है वह उपचार है, यह कहते हैं—

जीवद्धि हेदुभूदे वधस्स दु पप्पिदूण परिणाम ।

जीवेण कद कम्म भण्णदि उपयारमत्तेण ॥ १०५ ॥

अर्थ—यह जीव जब रागादिभावरूप परिणमन करता है तब जीवके निमित्तको पाकर पुद्गलद्रव्यका ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन हो जाता है उसे देखकर उपचारमात्रसे यह कहा जाता है कि जीवने ज्ञानावरणादिकर्म किये ।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस लोकमें आत्मा स्वभावसे पौद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्मोंका

निमित्त नहीं है, यह वस्तुकी मर्यादा है परन्तु अनादिकालीन मोहका सम्बन्ध होनेसे आत्मासे अनेक प्रकारके अज्ञानभाव होते हैं उनका निमित्त पाकर पौद्गलिक ज्ञानावरणादिकर्मोंका स्वयमेव आत्माके साथ एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध हो जाता है। उसे देखकर 'आत्माने कर्म किये' ऐसा निर्विकल्प ज्ञानसे भ्रष्ट और विकल्पांसे तन्मय जीवोका विकल्प होता है परन्तु वह उपचार ही है, परमार्थ नहीं है।

वास्तवमें आत्मा और पुद्गलमे जो वैभाविक शक्ति है उसके कारण आत्मासे रागादिरूप और पुद्गलद्रव्यमे ज्ञानावरणादिकर्मरूप परिणमन स्वयं होता है, ऐसा उपादानकी प्रमुखतामे कथन होता है और जीवके रागादिभावोंका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्यमे कर्मरूप परिणमन होता है ऐसा निमित्तकी प्रधानतामे कथन होता है। निमित्तकी प्रधानतामे द्रव्यके स्वकीय परिणमनको गौणकर परद्रव्यजनित परिणमनको प्रमुखता दी जाती है, इसलिये वह उपचार कथन कहलाता है ॥१०५॥

आगे इस उपचार कथनका दृष्टान्तद्वारा प्रतिपादित करते हैं—

जोधेहिं कदे जुड़े राएण कद ति जपदे लोगो ।

तह व्यवहारेण कद णाणावरणादि जीवेण ॥ १०६ ॥

अर्थ—जैसे रणभूमिमे योद्धा लाग जाकर युद्ध करते है अर्थात् युद्धकं करनेवाले शूरवीर योद्धा ही है परन्तु लौकिक मनुष्योंका यह व्यवहार है कि राजाने युद्ध किया। ऐसे ही लौकिक मनुष्योंका यह व्यवहार है कि ज्ञानावरणादि कर्म जीवने किये ॥

भाषार्थ—जिस प्रकार युद्धरूप परिणामसे स्वयं परिणमन करनेवाले योद्धाओंके द्वारा युद्ध किये जानेपर स्वयं युद्धरूप परिणमन न करनेवाले राजाकें विषयमे लोग ऐसा कथन करते है कि यह युद्ध राजाने किया है, परन्तु ऐसा कथन उपचार है, परमार्थ नहीं। इसी प्रकार ज्ञानावरणादिकर्मरूप परिणामसे स्वयं परिणमन करनेवाले पुद्गलद्रव्यके द्वारा ज्ञानावरणादिकर्मोंके किये जानेपर ज्ञानावरणादि कर्मरूप स्वयं परिणमन न करनेवाले आत्माके विषयमें व्यवहारसे ऐसा कथन हाता है कि जीवने ज्ञानावरणादि कर्म किये, परन्तु यह कथन उपचार है, परमार्थ नहीं।

जिस प्रकार युद्धरूप परिणमन होता तो योद्धाओंमें है परन्तु उसके कर्तृत्वका आरोप राजामे किया जाता है उसी प्रकार कर्मरूप परिणमन होता तो पुद्गलद्रव्यमे है परन्तु उसके कर्तृत्वका आरोप जीवमे किया जाता है। अन्य द्रव्यके परिणमनका अन्य द्रव्यमे आरोपक कथन करना उपचार कथन है। व्यवहारनयसे ऐसा कथन होता है, निश्चयसे नहीं ॥१०६॥

आगे इसी व्यवहारनयके कथनको बिखलाते है—

उप्पादेदि करेदि य वधदि परिणामदि गिण्हदि य ।

आदा पुगलद्व व्यवहारणयस्स वत्तव्व ॥ १०७ ॥

अर्थ—आत्मा पुद्गलद्रव्यको उत्पन्न करता है, कराता है, बाँधता है, परिणमाता है और ग्रहण करता है यह व्यवहारनयका कथन है। वास्तवमें न तो उत्पन्न करता है, न कराता है, न बाँधता है, न परिणमाता है और न ग्रहण करता है, केवल व्यवहारकी यह महिमा है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मके तीन भेद हैं। व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे यह आत्मा तीनो प्रकारके पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मको न ग्रहण करता है, न परिणमाता है, न उपजाता है, न करता है और न बाँधता है परन्तु व्याप्यव्यापकभावके अभावमें भी जो ऐसा कथन किया जाता है कि आत्मा उपर्युक्त तीन प्रकारके पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण करता है, परिणमाता है उपजाता है, करता है और बाँधता है, यह उपचार कथन है। यह उपचार कथन व्यवहारनयका विषय है ॥१०७॥

आगे इसी उपचारको दृष्टान्त द्वारा बिलाते हैं—

जह गया ववहाग दोसगुणुप्पादगो ति आलविदो ।

तह जीवो ववहाग दव्वगुणुप्पादगो भणिदो ॥ १०८ ॥

अर्थ—जिस प्रकार व्यवहारसे राजा, पजामे दोष और गुणोंका उत्पादक है ऐसा कहा गया है उसी प्रकार व्यवहारसे जीव, पुद्गलद्रव्यके गुणोंका उत्पादक है, ऐसा कहा गया है। ऐसी पुरानी श्रुति भी है—

राज्ञि धर्मिणि धर्मिष्ठा पापे पापा समे समा ।

राजानुमनुवर्तन्ते यथा राजा तथा प्रजा ॥

अर्थात् राजाके धर्मात्मा बानेपर लोग धर्मात्मा होते हैं, पापी होनेपर पापी होते हैं और सम होनेपर सम होते हैं। लग राजाका ही अनुसरण करते हैं। सा ठीक ही है क्योंकि जैसा राजा होता है वैसे प्रजा होती है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार लोगोके गुण और दोष व्याप्यव्यापकभाव होनेसे स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, राजाके साथ उनका कोई व्याप्यव्यापकभाव नहीं रहता, तो भी राजा उन गुणों और दोषोंका उत्पादक है ऐसा उपचार होता है उसी प्रकार व्याप्यव्यापकभाव होनेसे पुद्गलद्रव्यके गुण और दोष स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, जीवके साथ उनका व्याप्यव्यापकभाव नहीं रहता तो भी जीव उनका उत्पादक है, ऐसा उपचार होता है। तात्पर्य यह है कि जैसे लोकके व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धके द्वारा स्वभावसे ही गुणों और दोषोंकी उत्पत्ति होती है, उनके होनेमें राजाके व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धका अभाव है तो भी उन गुणों और दोषोंका उत्पन्न करनेवाला राजा है, ऐसा उपचार है। ऐसे ही व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धके द्वारा पुद्गलद्रव्यके गुण और दोष स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, उनके होनेमें

जीवका व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध नहीं है तो भी जीव उनका उत्पादक है ऐसा उपचार होता है ॥१०८॥

अब आगे यदि जीव पुद्गलकर्मका कर्ता नहीं है तो फिर कौन है ? यह आशङ्का उठा कर कलशाद्वारा आगामी कथनकी भूमिका दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

जीव. करोति यदि पुद्गलकर्म नैव
कस्तर्हि तरकुरुत इत्यभिप्रायैव ।
एतर्हि तीव्ररयमोहनिवर्हणाय
सकीर्यते शृणुत पुद्गलकर्मकम् ॥६३॥

अर्थ—यदि जीव पुद्गलकर्मको नहीं करता है तो फिर कौन करता है ? इस आशङ्कासे ही इस समय तीव्र वेगशाली मोहको दूर करनेके लिये पुद्गलकर्मके कर्ताका निरूपण किया जाता है, हे भव्यजनो ! सुनो ।

भावार्थ—ऊपरकी गाथाओंमें यह कथन किया गया है कि पुद्गलकर्मका कर्ता जीव नहीं है । इस स्थितिमें इस आशङ्काका उठना स्वाभाविक है कि यदि इन्हे जीव नहीं करता है तो कौन करता है ? क्योंकि व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे जिस प्रकार जीव इनका कर्ता नहीं है उसी प्रकार निर्बद्धि होनेसे पुद्गल भी इनका कर्ता नहीं हो सकता । इस प्रकार पुद्गलकर्मके कर्तापनके विषयमें जो अत्यन्त तीव्र अज्ञान फैला हुआ है उसका निराकरण करनेके लिये पुद्गलकर्मके कर्ताका वर्णन किया जाता है । हे भव्यजनो ! उसे श्रवण करो ॥६३॥

आगे कर्मबन्धके कारण बतलाते हैं—

सामण्यपञ्चया खलु चउरो भणति बधकत्तारो ।
मिच्छत्त अविग्मण कसाय-जोगा य वोद्धव्वा ॥१०९॥
तेमि पुणो वि य इमो भणिदो भेदो दु तेरस वियप्पो ।
मिच्छादिट्ठी आदी जाव स जोगिस्स चरमत ॥११०॥
एदे अचेदणा खलु पुग्गलकम्मदयसंभवा जह्वा ।
ते जदि करति कम्म ण वि तेसि वेदगो आदा ॥१११॥
गुणसण्णिदा दु एदे कम्मं कुव्वंति पञ्चया जह्वा ।
तह्वा जीवोऽक्ता गुणा य कुव्वति कम्माणि ॥११२॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—निश्चयसे बन्धके करनेवाले सामान्यरूपसे चार कारण कहे हैं। उनके नाम मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग जानना चाहिये।

इन्हींके मिथ्यादृष्टिकां आदि लेकर सयोगकेवली पर्यन्त तेरह भेद कहे गये हैं, क्योंकि ये गुणस्थान पुद्गलकर्मके उदयसे हाते हैं, अतः अचेतन है। यदि ये गुणस्थान कर्मोंको करते हैं तो आत्मा उनका भोक्ता नहीं होता है।

ये प्रत्यय (कारण) गुणस्थाननाम वाले हैं तथा क्योंकि ये ही कर्मोंको करते हैं, इसलिये जीव अकर्ता है। ये गुणस्थान इन कर्मोंको करते हैं।

विशेषार्थ—निश्चयसे पुद्गलकर्मका कर्ता एक पुद्गलद्रव्य ही है। उमीके विशेष मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग है जो सामान्यरूपसे बन्धके चार हेतु कहे गये हैं। ये चार हेतु ही भेद करनेपर मिथ्यादृष्टिकां आदि लेकर सयोगकेवली पर्यन्त तेरह प्रकारके हैं। ये तेरह गुणस्थान पुद्गलकर्मके उदयके विकल्पस्वरूप होनेसे अत्यन्त अचेतन है, अतः अचेतन पुद्गल कर्मोंके साथ इनका व्याप्यव्यापकभाव बन जाता है। इस स्थितिमें यदि ये कर्मों पुद्गलकर्मका करे तो करे, इसमें जीवका क्या आया? अर्थात् अचेतन गुणस्थान अचेतन पुद्गलकर्मोंके कर्ता यदि होते हैं तो हो उनके कर्तृत्वसे जीवमें कर्तृत्व सिद्ध नहीं हो सकता। यदि कदाचिन् यह तर्क किया जावे कि पुद्गलात्मक मित्यात्वादि भावोंको वेदन करता हुआ जीव स्वयमेव मिथ्यादृष्टि होकर पुद्गलकर्मको करता है तो निश्चयसे यह अज्ञान है क्योंकि आत्माका उन पुद्गलमय भावोंके साथ भाव्यभावकभावका अभाव है। इस स्थितिमें जब आत्मा पुद्गलमय मिथ्यात्व आदि भावोंका वेदक ही नहीं है तब पुद्गलमय मिथ्यात्वादि कर्मोंका कर्ता किस प्रकार हो सकता है? इससे यह सिद्धान्त आया कि पुद्गलद्रव्यमय चार सामान्य प्रत्ययोंके विकल्पस्वरूप तथा गुणस्थानके नामसे व्यवहृत होनेवाले जो तेरह प्रकारके विशेष प्रत्यय हैं वे अकेल ही अर्थात् शुद्ध आत्मस्वरूपसे निरपेक्ष रहकर ही कर्मोंको करते हैं। इस तरह जीव पुद्गलकर्मोंका अकर्ता है, उक्त तेरह गुणस्थान ही पुद्गलकर्मोंके कर्ता हैं और वे गुणस्थान पुद्गलद्रव्यके विपाकसे जायमान होनेके कारण पुद्गलद्रव्य ही हैं। इससे सिद्ध हुआ कि पुद्गल कर्मोंका कर्ता एक पुद्गलद्रव्य ही है।

मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगके निमित्तसे आत्माके गुणोंमें जो तारतम्य होता है उसे गुणस्थान कहते हैं। ये गुणस्थान यद्यपि आगममें चौदह बतलाये गये हैं, परन्तु चौदहवे गुणस्थानमें मोह और योग दोनोंका अभाव हो जानेसे कर्मबन्धका कुछ भी कारण नहीं है, इसलिये यहाँ बन्धके विशेष प्रत्ययोंमें मिथ्यादृष्टिको आदि लेकर सयोगकेवली पर्यन्त तेरह गुणस्थान ही बतलाते हैं। ये गुणस्थान आत्माकी शुद्ध परिणतिरूप नहीं हैं तथा पुद्गलमय अचेतन कर्मोंके उदयसे उत्पद्यमान होनेके कारण निमित्तप्रधानदृष्टिके कथनमें अचेतन है। यहाँ अचेतन शब्दसे घटपटादिकके समान सर्वथा जडरूप हैं, ऐसा नहीं समझना चाहिये किन्तु आत्माकी शुद्ध चैतन्यपरिणतिसे भिन्न है, ऐसा आशय समझना

चाहिये। ये गुणस्थान ही कर्मोंके कर्ता हैं, गुणस्थान क्योंकि पुद्गलात्मक है इसलिये पुद्गल ही पुद्गलकर्मोंका कर्ता है, जीव नहीं है, यह बात सिद्ध हो जाती है। इस तरह 'जीवः कराति यदि पुद्गलकर्म नैव' इस कलशामे जो यह आशङ्क उठाई गई थी कि यदि जीव पुद्गल कर्मका कर्ता नहीं है तो फिर उसका कर्ता कौन है ? इस आशङ्काका उत्तर देते हुए कहा गया है कि मिथ्यादृष्टि आदि गुणस्थान ही कर्मोंके कर्ता है तथा वे गुणस्थान पुद्गल-कर्मके विपाकसे होनेके कारण पुद्गलरूप है ॥१०९-११०॥

आगे जीव और प्रत्ययोमे एकपन नही बन सकता, यह दिखाते हैं—

जह जीवस्स अणणुवओगो कोहो वि तह जदि अणण्णो ।

जीवस्साजीवस्म य एवमणणत्तमावण्ण ॥११३॥

एवमिह जो दु जीवो मो चेव दु णियमदो तहाजीवो ।

अयमेयत्ते दोमो पच्चय-णोकम्म-कम्माण ॥११४॥

अह दे अण्णो कोहो अण्णुवओगप्पगो ह्वदि चेदा ।

जह कोहो तह पच्चय कम्म णोकम्ममाव अण्ण ॥११५॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जिस प्रकार उपयोग जीवसे अभिन्न है उन्ही प्रकार यदि क्रोध भी जीवसे अभिन्न माना जावे तो ऐसा माननेसे जीव और अजीव दानोमे एकत्व आता है ।

इस तरह जीव और अजीवमे एकत्व माननेसे ससारमे जा जीव है वही नियमसे अजीव हो जायेगा। जीव और अजीवके एकत्वमे जो दोष आता है वही दोष प्रत्यय, कर्म और नोकर्मके एकत्वमे भी आता है ।

इस दोषसे बचनेके लिए यदि तेरे मनमे क्रोध अन्य है और उपयोगात्मक आत्मा अन्य है तो जिस प्रकार क्रोध अन्य है उन्ही प्रकार प्रत्यय, कर्म तथा नोकर्म भी अन्य है, ऐसा मानना चाहिये ।

विशेषार्थ—जैसे जीवका तन्मयभाव होनेसे उपयोग जीवसे अभिन्न है, वैसे ही जड़ क्रोध भी यदि जीवसे अभिन्न माना जावे तो चिद्रूप और जड़का अभेद होनेसे जीवके उपयोग समत्वके सदृश जड़ क्रोधके साथ भी तन्मयताका आपत्ति आ जावेगी । और उसके आनेपर जो जीव है वही अजीव हो जावेगा, तब एक द्रव्यका लोप नियमसे मानना पड़ेगा । इसी प्रकार प्रत्यय, कर्म तथा नोकर्मोंकी जीवके साथ अभिन्नता माननेसे यही दोष आवेगा । इसलिये इस दोषके भयसे उपयोगस्वरूप आत्मा अन्य है और जड़स्वभाव क्रोध अन्य है, ऐसा स्वीकार करना ही श्रेयस्कर है । तब जैसे उपयोगस्वरूप जीवसे जड़स्वभाव

क्रोध अन्य है, ऐसे ही प्रत्यय, कर्म और नोकर्म भी अन्य हैं क्योंकि जड़स्वभाववाले ये तीनों ही हैं, और इसलिए जड़स्वभावताकी अपेक्षा क्रोध और इन तीनोंमें कोई विशेषता नहीं है। इस तरह जीव और प्रत्ययमें एकताकी अनुपपत्ति है। ॥११३-११५॥

अब पुद्गलद्वय परिणमनशील है, यह साक्ष्यमतके अनुयायी शिष्यके प्रति कहते हैं—

जीवे ण सय बद्ध ण मय परिणमदि कम्मभावेण ।

जइ पुग्गलदब्बमिण अप्परिणामी तदा होदि ॥११६॥

कम्मइयवग्गणासु य अपरिणमतीसु कम्मभावेण ।

मसारस्म अभावो पमज्जदे सख-समओ वा ॥११७॥

जीवो परिणामयदे पुग्गलदब्बाणि कम्मभावेण ।

ते मयमपरिणमंते कह णु परिणामयदि चेदा ॥११८॥

अह सयमेव हि परिणमदि कम्मभावेण पुग्गल दब्ब ।

जीवो परिणामयदे कम्मं कम्मत्तमिदि मिच्छा ॥११९॥

१ किञ्च शुद्धनिश्चयनयेन जीवस्याकर्तृत्वभोक्तृत्व च क्रोधादिभ्यश्च भिन्नत्वं च भवतीति व्याख्यानं कृते सति द्वितीयपक्षे व्यवहारेण कर्तृत्व भोक्तृत्व च क्रोधादिभ्यश्चाभिन्नत्वं च लभ्यत एव । कस्मात् ? निश्चय-व्यवहारयो परस्परसापेक्षत्वात् । कथमिति चेत् ? यथा दक्षिणेन चक्षुषा पश्यत्यय देवदत्त इत्युक्ते वामेन न पश्यतीत्यनुक्तं सिद्धमिति । ये तु पुनरेव परस्परसापेक्षनयविभाग न मन्यन्ते साक्ष्यसदाशिवमतानुसारिण-स्तेषां मते यथा शुद्धनिश्चयनयेन कर्ता न भवति क्रोधादिभ्यश्च भिन्नो भवति तथा व्यवहारेणापि । ततश्च क्रोधादिपरिणमनाभावे सति सिद्धानामिव कर्मबन्धाभावः । कर्मबन्धाभावे ससाराभावः, ससाराभावे सर्वदा मुक्तत्वं प्राप्नोति । च प्रत्यक्षविरोधः, ससारस्य प्रत्यक्षेण दृश्यमानत्वादिति ।

(तात्पर्यवृत्ति)

यहाँ शुद्धनिश्चयनयमें जीव अकर्ता है, अभोक्ता है तथा क्रोधादिकमें भिन्न है ऐसा व्याख्यान किये जाने पर दूसरे पक्षमें व्यवहारनयसे जीव कर्ता है और भोक्ता है तथा क्रोधादिकमें अभिन्न है, यह बात स्वयं प्राप्त होती है क्योंकि निश्चय और व्यवहारनय परस्परमें सापेक्ष है । जिस प्रकार देवदत्त दाहिन नेत्रसे देखता है, यह कहने पर बायें नेत्रमें नहीं देखता, यह बात बिना कहे ही आ जाती है उसी प्रकार निश्चयके कहने पर व्यवहारका पक्ष बिना कहे ही आ जाता है । किन्तु जो लोग परस्परमें सापेक्षनयविभागको नहीं मानते हैं वे साक्ष्य अथवा सदाशिव मतके अनुयायी हैं । उनके मतमें जिस प्रकार जीव शुद्धनिश्चयनयसे कर्ता नहीं होता तथा क्रोधादिकसे भिन्न रहता है उसी प्रकार व्यवहारसे भी है । तब ऐसा मानने पर क्रोधादिरूप परिणमनका अभाव होने पर सिद्धोके समान कर्मबन्धका अभाव हो जावेगा, कर्मबन्धका अभाव होने पर ससारका अभाव हो जायगा, ससारका अभाव होने पर सर्वदा मुक्तपनका प्रसङ्ग आ जावेगा और वह प्रत्यक्षका विरोध कहलावेगा, क्योंकि ससार प्रत्यक्ष दिखाई देता है ।

णियमा कम्मपरिणद कम्मं चि य होदि पुग्गल दव्वं ।

तह त णाणावरणाइपरिणद मुणसु तच्चेव ॥१२०॥

(पञ्चकम्)

अर्थ—यह पुद्गलद्रव्य जीवके साथ न ता स्वय बँधा है और न स्वयं कर्मभावसे परिणमन करता है । यदि ऐसा माना जाय तो वह अपरिणामी हो जावेगा तथा जब कर्मण वर्णाणाम् कर्मरूपसे परिणमन नहीं करेगी तब ससारका अभाव हो जायगा अथवा सांख्यमतका प्रसङ्ग आ जावेगा । इस दोषका निवारण करनेके लिये यदि ऐसा माना जावे कि जीव पुद्गलद्रव्योंको कर्मरूपसे परिणमाता है ता यहाँपर दो प्रश्न उठते हैं—पुद्गलद्रव्य स्वय कर्मरूप परिणमन करने वालोंको कर्मरूप परिणमाता है ? या स्वय कर्मरूप नहीं परिणमन करने वालोंको परिणमाता है ? यदि वे स्वय नहीं परिणमन करने वाले हैं तो आत्मा उन्हें कैसे परिणमन करा सकेगा ? और यदि वे स्वय परिणमते हैं तो जीव उन्हें कर्मभावरूप परिणमाता है, यह कहना अलीक है । अतः सिद्ध हुआ कि पुद्गलद्रव्य ही कर्मरूप परिणत होता हुआ नियमसे कर्म होता है तथा वही ज्ञानावरणादिरूप परिणत होता है, ऐसा जाना ।

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्य जीवके साथ अपने आप बन्ध-अवस्थारूप नहीं है, यदि ऐसा माना जावे तो ऐसा माननेमें वह पुद्गलद्रव्य अपरिणामी हो जावेगा और अपरिणामी होनेपर संसारका अभाव हो जावेगा । यदि ऐसा माना जावे कि जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्यको कर्मभावसे परिणमन कराता है क्योंकि ऐसा माननेसे न तो ससारका अभाव हांगा और न सांख्यमतकी आपत्ति आवेगी, ऐसा तर्क किया जावे ता ऐसी आशङ्का होती है कि अपने आप नहीं परिणमन करनेवाले पुद्गलद्रव्यको जीव कर्मभावरूप परिणमाता है ? अथवा अपने आप परिणमते हुए पुद्गलद्रव्यको कर्मभावरूप परिणमाता है ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है क्योंकि अपने आप परिणमन न करने वालेको अन्य तद्रूप परिणमन करानेमें सवंधा असम्भर्थ है, “जो शक्ति स्वय नहीं है वह दूसरेके द्वारा नहीं की जा सकती ।” यदि दूसरा पक्ष अंगीकृत किया जावे अर्थात् स्वय परिणमनशील हैं ऐसा माना जावे तो परने क्या किया ? “अपने आप परिणमता हुआ पदार्थ अन्य परिणमन कराने वालेकी अपेक्षा नहीं करता “क्योंकि वस्तुकी शक्तियाँ परकी अपेक्षा कभी नहीं करती है ।” इससे यह बात सिद्ध हुई कि पुद्गलद्रव्य अपने आप परिणामस्वभाववाला है । ऐसा होनेपर जैसे कलशरूप परिणत मिट्टी स्वयमेव कलश है वैसे ही जड़स्वभाव ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणत जो पुद्गलद्रव्य है वही स्वय ज्ञानावरणादिकर्म है । इस तरह पुद्गलद्रव्यका परिणामस्वभाव सिद्ध हो जाता है ॥११६-१२०॥

इसीके समर्थनमें श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलश लिखते हैं—

उपजातिष्ठन्व

स्थितेऽप्यविघ्ना खलु पुद्गलस्य

स्वभावभूता परिणामशक्ति ।

तस्यां स्थितायां स करोति भाव

यमात्मनस्तस्य स एव कर्ता ॥१४॥

अर्थ—इस पद्धतिसे पुद्गलद्रव्यकी परिणमनशक्ति निर्विघ्न स्वभावभूत मिद्ध है। उस शक्तिके रहते हुए पुद्गलद्रव्य अपने जिस भावको करता है उस भावका वही पुद्गलद्रव्य कर्ता होता है।

भावार्थ यहाँ उपादानकी प्रधानतासे पुद्गलद्रव्यको ही कर्मका कर्ता बताया गया है।

इस प्रकार पुद्गलद्रव्यके परिणामस्वभावको सिद्ध कर अब जीवके परिणामस्वभावको सिद्ध करते हैं—

ण सय बद्धो कम्मे ण सय परिणमदि कोहमादीहि ।

जइ एस तुज्झ जीवो अप्परिणामी तदा होदी ॥१२१॥

अपरिणमतमिह सयं जीवे कोहादिएहि भावेहि ।

ससारस्स अभावो पसज्जदे सख-समओ वा ॥१२२॥

पुग्गलकम्मं कोहो जीव परिणामएदि कोहच ।

तं सयमपरिणमत कहं णु परिणामयदि कोहो ॥१२३॥

अह सयमप्पा परिणमदि कोहभावेण एस दे बुद्धी ।

कोहो परिणामयदे जीव कोहत्तमिदि मिच्छा ॥१२४॥

कोहुवजुत्तो कोहो माणुवजुत्तो य माणमेवादा ।

माउवजुत्तो माया लोहुवजुत्तो हवदि लोहो ॥१२५॥

(पचकम्)

अर्थ—यदि तुम्हारा यह मत हो कि यह जीव न तो अपने आप कर्मके साथ बँधा है और न स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है तो वह अपरिणामी हो जावेगा और जब जीव क्रोधादिक भावरूप स्वयं परिणमन नहीं करेगा तब संसारका अभाव हो जावेगा अथवा सांख्यसिद्धान्तकी आपत्ति उपस्थित होगी। उसका वारण करनेके लिये यदि ऐसा माना जावे कि पुद्गलकर्म क्रोधादिक (द्रव्यकर्म) जीवको क्रोधादिरूप (भावकर्मरूप) परिणमाते हैं तो सहज ही यह आशङ्का होती है कि पुद्गलकर्म क्रोध, अपने आप क्रोधादिरूप परिणमन करने वाले जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है ? या नहीं परिणमन करने वाले जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है ? प्रथम पक्षमें स्वयं क्रोधादिरूप न परिणमते हुए जीवको पुद्गलकर्म क्रोधादिक तद्रूप कैसे परिणमा सकता है ? द्वितीय पक्षमें जीव स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन

करता है, ऐसी यदि तुम्हारी बुद्धि है तो फिर पुद्गलकर्म क्रोधादिक जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है यह कहना नितान्त मिथ्या हो जावेगा। अतः यह सिद्ध हुआ कि जब आत्मा क्रोधसे उपयुक्त होता है तब स्वयं क्रोध है, जब मानसे उपयुक्त होता है तब स्वयं मान है, जब मायासे उपयुक्त होता है तब स्वयं माया है और जब लोभसे उपयुक्त होता है तब स्वयं लोभ है।

विशेषार्थ—जीव कर्मके साथ न तो स्वयं बँधा है और न स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है, यदि ऐसा माना जावे तो जीव अपरिणामी ही ठहरता है और ऐसा होनेपर संसारके अभावका प्रसङ्ग आता है। इसके निवारणके लिये यदि यह तर्क उपस्थित किया जावे कि पुद्गलकर्म क्रोधाधिक, जीवको क्रोधादिभावरूप परिणमाता है, इससे संसारका अभाव नहीं होगा तो यहाँ यह आशङ्का हाँती है कि पुद्गलकर्म क्रोधादिक, अपने आप न परिणमते हुए जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है ? या अपने आप क्रोधादिरूप परिणमते हुए जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है ? प्रथम पक्षमें स्वयं क्रोधादिरूप नहीं परिणमता हुआ जीव अन्य-पुद्गलकर्मके द्वारा तद्रूप कैसे परिणमाया जा सकता है ? क्योंकि जो शक्ति पदार्थमें स्वयं नहीं है वह अन्यके द्वारा नहीं की जा सकती। द्वितीय पक्षमें यदि स्वयं परिणमनशील जीवको पुद्गलद्रव्य क्रोधादि, क्रोधादिभावरूप परिणमते है, ऐसा माना जावे तो ठीक नहीं है क्योंकि स्वयं परिणमनशील पदार्थ अन्य परिणमन करानेवालोंकी अपेक्षा कभी नहीं करता। जो वस्तुकी शक्तियाँ है वे दूसरेकी अपेक्षा कभी नहीं करती हैं, अतः यह सिद्ध हुआ कि जीवद्रव्य स्वयमेव परिणामस्वभाववाला है। ऐसा होनेपर जिस प्रकार मन्त्रका साधक जब गरुडका ध्यान करता है तब वह गरुडके ध्यानरूप परिणत होनेसे स्वयं गरुड हो जाता है उसी प्रकार अज्ञानस्वभाव क्रोधादिरूप जिसका उपयोग परिणमन हो रहा है, ऐसा जीव स्वयं क्रोधादिरूप हो जाता है। इस तरह जीवद्रव्य परिणामस्वभाववाला है, यह सिद्ध हुआ ॥१२१-१२५॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

स्थितं तं जावस्य निरन्तराया

स्वभावभूता परिणामशक्तः ।

तस्या स्थितायां स करोति भाव

य स्वस्य तस्यैव सचेतस कर्ता ॥ ६५ ॥

अर्थ—इस पद्धतिसे जीवकी स्वभावभूत परिणमनशक्ति निविघ्न सिद्ध होता है उस शक्ति रहते हुए जीव अपने जिस भावको करता है उसी भावका वह कर्ता होता है।

भावार्थ—वैभाषिकी शक्तिके कारण जीवमें क्रोधादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता स्वयं विद्यमान है। इस योग्यताके रहते हुए पुद्गलमय द्रव्यकर्म क्रोधादिककी विपाकदशाका

निमित्त पाकर जीव स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है। अपनी इस परिणमन-सम्बन्धी योग्यतासे जीव जिस भावको करता है उसी भावका कर्ता कहलाता है ॥६५॥

आगे इसीको दिखाते हैं—

ज कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स कम्मस्स ।

णाणिस्स स णाणमओ अण्णाणमओ अणाणिस्स ॥१२६॥

अर्थ—आत्मा जिस भावको करता है वह उसी भावरूप कर्मका कर्ता होता है। ज्ञानीके वह भाव ज्ञानमय होता है और अज्ञानीके अज्ञानमय ।

विशेषार्थ—इस प्रकार यह आत्मा अपने आप परिणामस्वभाववाला है। अतः जब जिस भावको करता है वही भाव इसका कर्म कहलाता है और आत्मा उस भावका कर्ता होता है। ज्ञानी जीवके समीचीनरूपसे स्वपरका भेदज्ञान है। उसके बलसे इसके आत्मख्याति (आत्मानुभूति) का अत्यन्त उदय रहता है। उस आत्मख्यातिके उदयसे इसका वह भाव ज्ञानमय ही होता है। और जो अज्ञानी जीव है उसके स्वपरभेदज्ञानका अभाव है। अतएव उसके शुद्ध आत्मख्यातिका अत्यन्त अस्तपन है अर्थात् आत्मख्यातिका उसके अभाव है, इसीसे अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भाव होता है ।

परमार्थसे संसारके प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने परिणमनके कर्ता होते हैं, वस्तुस्वभावकी यही मर्यादा है। इम मर्यादासे जीव भी अपने ही परिणमनका कर्ता होता है और उसका वह परिणमन ही उसका कर्म कहलाता है। अनादिकालसे जीवका परिणमन रागादि विकारोंसे सवलित हो रहा है। इस सवलनके कारण शुद्ध आत्माकी परिणति तिराहित हो रही है, परन्तु ज्ञानी जीवको स्व और परका यथाथं भेदज्ञान हो चुकता है, इसलिये उसे शुद्ध आत्माकी परिणतिका अनुभव होने लगता है। आत्माकी शुद्ध परिणति ज्ञानमय परिणति है क्योंकि उसीके साथ इसका त्रैकालिक व्याप्यव्यापकभाव रहता है। इस दृशमे ज्ञाना जीवका परिणमन ज्ञानरूप होता है। उसी परिणमनका ज्ञानी जीव कर्ता होता है और वही परिणमन ज्ञानी जीवका कर्म होता है। परन्तु अज्ञानी जीवका समीचीन रूपसे स्व और परका भेदज्ञान नहीं होता, इसलिये वह मोहकर्मके उदयसे जायमान रागादिरूप परिणतिसे भिन्न शुद्ध आत्मपरिणतिका अनुभव करनेमें असमर्थ रहता है। रागादिरूप परिणति आत्माकी निजकी परिणति नहीं है क्योंकि उसके साथ आत्माका त्रैकालिक व्याप्यव्यापकभाव नहीं है। इस रागादिरूप परिणतिको अज्ञानमयभाव कहते हैं। अज्ञानी जीव इसी अज्ञानमयभावका करता है, इसलिये वह इसीका कर्ता होता है और वही अज्ञानी जीवका कर्म होता है ॥१२६॥

आगे ज्ञानमयभावसे क्या होता है ? और अज्ञानमयभावसे क्या होता है, यह कहते हैं—

अण्णाणमओ भावो अणाणिणो कुणदि तेण कम्माणि ।

णाणमओ णाणिस्स दु ण कुणदि तद्धा दु कम्माणि ॥१२७॥

अर्थ—अज्ञानी जीवके अज्ञानमयभाव होता है, इसीसे वह कर्मोंको करता है और ज्ञानी जीवके ज्ञानमय भाव होता है, इसीसे वह कर्मोंको नहीं करता है ।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीवके स्व और परका सम्यक् भेदज्ञान नहीं है । इसीसे उसके आत्मज्ञानका अत्यन्त अभाव है, और उसका अभाव होनेसे उसके अज्ञानमय ही भाव होता है, उस अज्ञानमय भावके होनेपर स्व और परमें एकत्वका अध्यास होता है, उस एकत्वाध्यासके कारण ज्ञानमात्र निजस्वरूपसे भ्रष्ट होता हुआ यह जीव पररूप रागद्वेषके साथ एकरूप होकर अहंकारमें प्रवृत्ति करता है अर्थात् परद्रव्यको आत्मरूप मानने लगता है और फिर यह मानता है कि मैं रागी हूँ, मैं द्वेषी हूँ । तथा उस अज्ञानमयभावसे अज्ञानी होकर पररूप रागद्वेषको अपनाकर कर्मोंको करता है । किन्तु ज्ञानी जीवके स्व तथा परका समीचीन भेदज्ञान होनेसे परपदार्थसे भिन्न शुद्ध आत्माकी अनुभूतिका अत्यन्त उदय हो जाता है, इसलिये उसके ज्ञानमय ही भाव होता है । उस ज्ञानमय भावके होनेपर स्व-परमें नानात्वरूप भेदज्ञान होनेसे वह ज्ञानमात्र स्व-स्वरूपमें अच्छी तरह स्थिर हो जाता है, पररूप रागद्वेषसे पृथक्भूत होनेके कारण इसका अहंकार अर्थात् परपदार्थोंमें आत्मभाव स्वयं निश्चुत्त हो जाता है, अतः वह स्वयं पदार्थोंको मात्र जानता ही है, उनमें न राग करता है और न द्वेष । इसीसे ज्ञानी जीव ज्ञानमय भावसे पर जो रागद्वेष हैं उनरूप अपनेको नहीं करता हुआ कर्मोंको नहीं करता है । तात्पर्य यह है कि अज्ञानी जीव भेदज्ञानके अभावमें उदयागत मोह तथा रागद्वेषमें अहंकार और ममकार करता हुआ कर्मोंका कर्ता होता है और ज्ञानी जीव भेदज्ञानकी महिमासे उदयागत मोह तथा रागद्वेषमें अहंकार और ममकार न करता हुआ कर्मोंका कर्ता नहीं होता है । इस तरह अज्ञानी जीवका अज्ञानमय भाव ही कर्मोंका कारण है और ज्ञानी जीवका ज्ञानमय भाव कर्मोंका कारण नहीं है ॥१२७॥

अब आगेकी गाथाओंका भूमिकाके लिये प्रश्नरूप कलशा कहते हैं—

आर्याछन्द

ज्ञानमय एव भाव कुतो भवेद् ज्ञानिनो न पुनरन्य ।

अज्ञानमय सर्व कुतोऽयमज्ञानिनो नाम्ब ॥१६॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके ज्ञानमय ही भाव क्यों होता है अन्य भाव क्यों नहीं होता और अज्ञानी जीवका सब भाव अज्ञानमय ही क्यों होता है अन्य भाव क्यों नहीं होता ? ॥६६॥

इसका आचार्य आगे समाधान करते हैं—

पाणमया भावाओ पाणमओ चैव जायदे भावो ।

जम्हा तम्हा पाणिस्स सव्वे भावा इ पाणमया ॥१२८॥

अण्णामया भावा अण्णानो चैव जायए भावो ।

जम्हा तम्हा भावा अण्णामया अणाणिस्स ॥१२९॥

(युग्मम्)

अर्थ—जिस कारण ज्ञानमय भावसे ज्ञानमय ही भाव उत्पन्न होता है, इसलिये ज्ञानीके निश्चयकर सकल भाव ज्ञानमय ही होते हैं और जिस कारण अज्ञानमय भावसे अज्ञानमय ही भाव उत्पन्न होता है, इसलिये अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भाव ही होते हैं ।

विशेषार्थ—जिस कारण निश्चयकर अज्ञानमय भावसे जो कोई भी भाव होता है वह सम्पूर्ण भाव अज्ञानरूपताका अतिक्रमण न करता हुआ अज्ञानमय ही होता है, इस कारण अज्ञानी जीवके जितने भाव हैं वे सब अज्ञानमय ही होते हैं और जिस कारण ज्ञानमय भावसे जो कुछ भी भाव होता है वह सम्पूर्ण भाव ज्ञानरूपताका अतिक्रमण न करता हुआ ज्ञानमय ही होता है, इस कारण ज्ञानी जीवके सभी भाव ज्ञानमय ही होते हैं ॥१२८॥१२९॥

इसी भावको कलशमें दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

ज्ञानिनो ज्ञाननिर्वृत्ता सर्वे भावा भवन्ति हि ।

सर्वेऽप्यज्ञाननिर्वृत्ता भवन्त्यज्ञानिनस्तु ते ॥१३०॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके सब भाव ज्ञानसे ही निष्पन्न होते हैं और अज्ञानी जीवके सब भाव अज्ञानसे ही रचे जाते हैं ॥६७॥

आगे इसी सिद्धान्तका दृष्टान्तसे समर्थन करते हैं—

कणयमया भावादो जायते कुण्डलादयो भावा ।

अयमयया भावादो जह जायते तु कडयादी ॥१३०॥

अण्णाणमया भावा अणाणिणो बहुविहा वि जायन्ते ।

णाणिस्स दु णाणमया सच्चे भावा तथा होंति ॥१३१॥

अर्थ—जैसे सुवर्णमय भावसे सुवर्णात्मक ही कुण्डलादिक होते हैं और लोहमय भावसे लोहरूप ही कड़े आदि उत्पन्न होते हैं वैसे ही अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भावसे सम्पूर्ण अज्ञानमय ही भाव उत्पन्न होते हैं और ज्ञानी जीवके ज्ञानमय भावसे सम्पूर्ण भाव ज्ञानमय ही उत्पन्न होते हैं ॥

विशेषार्थ—जैसे मिश्रयसे यद्यपि पुद्गल स्वयं परिणामस्वभाववाला है तो भी 'कार्योंको उत्पत्ति कारणोंके अनुसार ही होती है' इस सिद्धान्तसे सुवर्णमय भावसे सुवर्ण जातिका अतिक्रमण नहीं करनेवाले सुवर्णमय कुण्डलादिक पर्याय ही उत्पन्न होते हैं, लोह निर्मित कड़े आदि नहीं । और लोहरूप भावसे लोह जातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले लोहमय कड़े आदिक पर्याय ही उत्पन्न होते हैं, सुवर्ण निर्मित कुण्डलादिक नहीं । ऐसे ही

जीवपदार्थ यद्यपि स्वयं परिणामस्वभाववाला है तो भी 'कार्योंकी उत्पत्ति कारणोंके अनुसार ही होती है' इस सिद्धान्तसे अज्ञानी जीवके स्वयं अज्ञानमय भावसे अज्ञानजातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले नानाप्रकारके अज्ञानमय भाव ही होते हैं, ज्ञानमय नहीं। और ज्ञानी जीवके स्वयं ज्ञानमय भावसे ज्ञानजातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले सब ज्ञानमय ही भाव होते हैं, अज्ञानमय नहीं ॥१३०॥१३१॥

यही भाव कलशमे प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अज्ञानमयभावानामज्ञाना व्याप्य भूमिकाम् ।

द्रव्यकर्मनिमित्ताना भावानामिति हेतुताम् ॥१८॥

अर्थ—अज्ञानी जीव अज्ञानमयभावोंकी भूमिकाको व्यापक द्रव्यकर्मके निमित्त जो अज्ञानमय भाव है उनके हेतुपनको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—अज्ञानी जीवके मोह, राग तथा द्वेषरूप अज्ञानमय भावोंके निमित्तसे आगामी द्रव्यकर्मोंका बन्ध होता है ॥६८॥

आगे अज्ञानमय भाव द्रव्यकर्मके हेतु किस प्रकार हैं ? यही दिखाते हैं—

अण्णाणस्स स उदओ ज जीवाणं अतच्च-उवलद्धी ।

मिच्छत्तम्स दु उदओ जीवस्स असह्हाणत्त ॥१३२॥

उदओ अमंजमस्स दु ज जीवाण हवेइ अवरिमण ।

जो दु कलुसांवओगो जीवाण सो कसाउदओ ॥१३३॥

त जाण जोग उदय जो जीवाण तु चिहुउच्छाहो ।

सोहणमसोहण वा कायव्वो विरदिभावो वा ॥१३४॥

एदेसु हेदुभूदेसु कम्मइयवग्गणागय ज तु ।

परिणमदे अहुविहं णाणावरणादिभावोहिं ॥१३५॥

त खलु जीवाणिबद्ध कम्मइयवग्गणागय जइया ।

तइया दु होदि हेदू जीवो परिणामभावान् ॥१३६॥

(पञ्चकम्)

अर्थ—जीवोंके जो अतत्त्वोपलब्धि (अन्यथा पदार्थका जानना) हैं वह अज्ञानका उदय है अर्थात् जीवोंके जब अज्ञानका उदय होता है तब उन्हें यथार्थ पदार्थका भाव

नहीं होता है, इसीको विपर्ययज्ञान कहते हैं। जब जीवोंके मिथ्यात्वका उदय होता है तब तत्त्वोंका श्रद्धान नहीं हाता है। उस कालमें अंशमात्र भी त्याग नहीं होता, इसीका नाम अविरमण है। जब जीवोंके कषायोंका उदय होता है तब उपयोग कलुषित हो जाता है। जो जीवोंका शुभ अथवा अशुभ, करने योग्य अथवा न करने योग्य चेष्टाका उत्साह है उसे योगोंका उदय जानो। हेतुभूत इन सब भावोंके रहते हुए अर्थात् इन उक्त भावोंका निमित्त पाकर कर्मण वर्णगरूपसे आया हुआ जो द्रव्य है वह ज्ञानावरणादि भावोंसे आठ प्रकारका परिणमता है। कर्मण वर्णगरूपसे आया हुआ द्रव्य जब जीवके साथ बन्धको प्राप्त होता है तब जीव अपने अज्ञानादिभावोंका कारण होता है।

विशेषार्थ—अतत्त्वोपलब्धिरूपसे जीवमे जो स्वाद आता है वह अज्ञानका उदय है। मिथ्यात्व, असंयम, कषाय और योगके जो उदय हैं वे ही कर्मबन्धके कारण मिथ्यात्वादि अज्ञानमय चार भाव है। तत्त्वका श्रद्धान न होनेसे ज्ञानमें जो अतत्त्वश्रद्धानरूप स्वाद आता है, यही मिथ्यात्वका उदय है, अविरमणभावसे जो ज्ञानमे स्वाद आता है, यही असंयम का उदय है, कलुषित उपयोग रूपसे ज्ञानमे जो स्वाद आता है, यही कषायका उदय है और शुभाशुभ प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप व्यापारसे ज्ञानमे जो स्वाद आता है यही योगका उदय है। ये मिथ्यात्वादिकके उदयरूप चारों भाव पुद्गलके हैं तथा आगामी कर्मबन्धके कारण है। इनके रहते हुए कर्मण वर्णगाके रूपमे जो पुद्गलद्रव्य आता है वह ज्ञानावरणादि आठ प्रकार रूप स्वय परिणम जाता है। वही कर्मण वर्णगागत पुद्गलद्रव्य जब जीवके साथ निबद्ध होता है अर्थात् बन्धरूपताको प्राप्त होता है तब यह जीव स्वय अज्ञानके कारण पर और आत्मामे एकत्वका अभ्यासकर अपने मिथ्यात्वादिक अज्ञानमय परिणामोंका हेतु होता है ॥ १३२-१३६ ॥

आगे जीवका परिणाम पुद्गलद्रव्यसे पृथक् हो है, यह बिखारते हैं—

जीवस्स दु कम्मेण य सह परिणामा हु होति रागादी ।

एव जीवो कम्म च दो वि रागादिमावण्णा ॥१३७॥

एकस्स दु परिणामो जायदि जीवस्स रागमादीहि ।

ता कम्मोदयहेद्दुहि विणा जीवस्स परिणामो ॥१३८॥

(युग्मम्)

अर्थ—यदि जीवके रागादिक परिणाम कर्मके साथ ही होते हैं ऐसा माना जावे तो ऐसा माननेसे जांब और कर्म दोनों ही रागादिक भावोंको प्राप्त हो जावेगे। इससे यह सिद्ध हुआ कि रागादिरूपसे एक जीवका ही परिणाम होता है अर्थात् केवल एक जीव ही रागादिक परिणामोंके द्वारा परिणमन करता है और वह परिणाम कर्मोदयरूप हेतुके बिना केवल जीवका ही परिणाम है।

विशेषार्थ—रागादिक अज्ञान भावोंके होनेमें विपर्ययमान (उदयागत) मोहादिककर्म

ही कारण हैं, इसलिये उनके साथ ही जीवका रागादिक परिणाम होता है अर्थात् मोहादिक कर्म और जीवकी मिश्रितावस्था ही रागादिरूप परिणत हो जाती है, यदि ऐसा माना जावे तो जैसे चूना और हल्दीके मिलापसे दोनोंका एक लालरङ्गरूप परिणमन हो जाता है, ऐसे ही मोहादिक कर्म और जीवके मिलापसे दोनोंका रागादिरूप परिणाम होता है ऐसा मानना पड़ेगा, यह एक दुर्निवार आपत्ति होगी। अतः उस आपत्तिके वारणके लिये केवल जीवका ही रागादिक परिणाम होता है, ऐसा मानना ही भेयस्कर है। इससे यह सिद्ध हुआ कि जीवका रागादिरूप परिणाम अपने हेतुभूत पुद्गलकर्मके विपाकसे पृथक् ही है।

पहले निमित्तकी प्रधानतासे कहा गया था कि जीवके रागादिकभाव पुद्गलकर्मके उदयसे होनेके कारण पुद्गलरूप हैं। यहाँ उपादानकी प्रधानतासे कहा गया है कि रागादिक भाव जीवके ही परिणाम है, परन्तु पुद्गलकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण जीवके स्वभाव नहीं हैं किन्तु विभावरूप हैं ॥१३७॥१३८॥

आगे पुद्गलद्रव्यका परिणाम भी जीवसे पृथक् ही है, यह कहते हैं—

जह जीवेण सह च्चिय पुग्गलदव्वस्स कम्मपरिणामो ।

एव पुग्गल जीवा हु दो वि कम्मत्तमावण्णा ॥१३९॥

एकस्स दु परिणामो पुग्गलदव्वस्स कम्मभावेण ।

ता जीवभावहेदुहिं विणा कम्मस्स परिणामो ॥१४०॥

(युग्मम्)

अर्थ—यदि पुद्गलद्रव्यका कर्मरूप परिणाम जीवके साथ ही होता है, ऐसा माना जावे तो ऐसा माननेसे पुद्गल और जीव दोनों ही कर्मभावको प्राप्त हुए, ऐसा मानना पड़ेगा सो यह बात इष्ट नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यका ही कर्मभावरूप परिणाम होता है और वह जो कर्मरूप परिणमन है वह जीवके रागादिकभावोंके बिना केवल पुद्गलका ही परिणाम है अर्थात् जो ज्ञानावरणादिरूप परिणाम है वह केवल पुद्गल का ही है।

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्यका जो कर्मरूप परिणमन हो रहा है वह उस परिणमनमे निमित्तभूत रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत जीवके साथ ही होता है, यदि ऐसा माना जावे तो जिस प्रकार लालरङ्गरूप परिणमन परस्पर मिले हुए हल्दी और चूना दोनोंका ही है उसी प्रकार कर्मरूप परिणमन पुद्गलद्रव्य और जीव दोनोंका ही है, ऐसा मानना पड़ेगा और यह इष्ट नहीं, क्योंकि चूना और हल्दी दोनों ही एक पुद्गलद्रव्य हैं, अतः उन दोनोंका एकरूप परिणमन हो जाता है, इसमें कोई बाधा नहीं, परन्तु यहाँ तो जीव और पुद्गल दो विजातीय द्रव्य हैं, इनका एकरूप परिणमन होना असंभव है। अतः ज्ञानावरणादिरूप केवल पुद्गलद्रव्यका ही परिणाम है और वह रागादिरूप परिणत जीवसे भिन्न केवल पुद्गलद्रव्यका ही परिणाम है ॥१३९॥१४०॥

आगे सिध्यका प्रश्न है कि आत्मामे कर्म बद्धस्पृष्ट हैं या अबद्धस्पृष्ट हैं ? इसका उत्तर नय-विभागसे देते हैं—

जीवे कम्म बद्धं पुट्टं चेदि व्यवहारणय मणिदं ।

सुदुणयस्स दु जीवे अबद्धपुट्टं हवइ कम्मं ॥१४१॥

अर्थ—कर्म, जीवमे बँधा हुआ भी है और उसे स्पर्शता भी है, ऐसा व्यवहारणयका कथन है। परन्तु शुद्धनयका वचन है कि कर्म जीवमें न बँधा हुआ है और न उसे स्पर्शता भी है।

विशेषार्थ—जीव और पुद्गलकर्म इन दोनोंमें एक बन्धपर्यायकी दृष्टिसे यदि परामर्श किया जावे तो अत्यन्त भेदका अभाव है। अर्थात् भेद तो है परन्तु बन्ध होनेसे वर्तमानमें भेदका अभाव है, इससे जीवके साथ कर्मोंका बन्ध भी है और स्पर्श भी है, ऐसा व्यवहार-नयका पक्ष है और निश्चयदृष्टिसे देखा जावे तो जीव और पुद्गलकर्म भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं, अतएव उनमें परस्पर अत्यन्त भिन्नपन है। इसीसे जीवके साथ पुद्गलकर्मका न तो बन्ध है और न स्पर्श ॥१४१॥

आगे इससे क्या सिद्ध हुआ, यह विज्ञाते हैं—

कम्मं बद्धमवद्धं जीवे एव तु जाण नयपक्खं ।

पक्खातिककंतो पुण भण्णदि जो सो समयसारो ॥१४२॥

अर्थ—जीवके साथ कर्मोंका बन्ध भी है और अबन्ध भी है, इस प्रकार नयपक्ष जानो और जो इस नयपक्षका अतिक्रमण करने वाला है वह समयसार कहा जाता है ॥

विशेषार्थ—जीवके साथ कर्मोंका बन्ध है और जीवके साथ कर्मोंका अबन्ध है, यह जो दो विकल्प हैं वह दोनों ही नयपक्ष है। जो पुरुष इन दोनों ही नयोंका अतिक्रमण करता है वही पुरुष सकल विकल्पोंका अतिक्रमण करता हुआ स्वयं निविकल्प तथा एक विज्ञानधन स्वभाव होकर साक्षात् सम्यक् रीतिसे समयसार होता है। यहाँपर जो प्रथम ही यह विकल्प करता है कि जीवमे कर्म बँधे हैं वह, “जीवमे कर्म नहीं बँधे हैं” इस पक्षका अतिक्रमण करता हुआ भी, विकल्पका अतिक्रमण नहीं कर सकता है। और जो जीवमे कर्म नहीं बँधे हैं, ऐसा विकल्प करता है वह, “जीवमें कर्म बँधे हैं” इस पक्षका अतिक्रमण करता हुआ भी उक्त विकल्पका अतिक्रमण नहीं कर सकता है। और जो जीवमें कर्म बद्ध भी हैं और अबद्ध भी हैं ऐसे दो विकल्प करता है वह, दोनों पक्षोंका अतिक्रमण करता हुआ भी उक्त दोनों विकल्पोंका अतिक्रमण नहीं कर पाता है। इससे जो समस्त नयपक्षोंका अतिक्रमण करता है वही पुरुष समस्त विकल्पोंका अतिक्रमण करता है और जो समस्त विकल्पोंका अतिक्रमण करता है वही वास्तवमें समयसारको प्राप्त होता है। इसका तात्पर्य यह है कि साधक अवस्थामें ही नाना प्रकारके विकल्पजाल हैं, मोहका अभाव होनेपर जब यह

आत्मा स्वकीय स्वरूपमें लयको प्राप्त हो जाता है तब इन नयोंके द्वारा होनेवाले नाना विकल्प अपने आप अभावरूप हो जाते हैं। यदि ऐसा है तो कौन पुरुष इन नयपक्षोंके त्यागकी भावना नहीं करेगा ? अर्थात् सभी करेंगे ॥१४२॥

यही अभिप्राय श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलश-कान्योंमें प्रकट करते हैं—

उपेन्द्रवज्राछन्द

य एव मुक्त्वा नयपक्षपात स्वरूपगुप्ता निवसन्ति नित्यम् ।

विकल्पजालच्युतशान्तचित्तास्त एव साक्षादमृत पिवन्ति ॥६९॥

अर्थ—जो महापुरुष नयपक्षको छोड़कर स्वरूपमें लीन होते हुए निरन्तर अपने आपमें निवास करते हैं वे ही विकल्पजालसे च्युत होकर शान्त चित्त होते हुए साक्षात् अमृतका पान करते हैं ॥६९॥

उपजातिछन्द

एकस्य बद्धो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तरववेदो च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७०॥

अर्थ—चेतन—आत्माके विषयमें एक नयका कहना है कि वह कर्मोंसे बद्ध है और दूसरे नयका कहना है कि वह कर्मोंसे बद्ध नहीं है। इस तरह दो नयोंके ये दो पक्ष हैं। जो इस पद्धतिका अनुसरण करते हैं अर्थात् इन दोनों नयोंमें अन्यतर नयके पक्षपाती है वे तत्त्व-ज्ञानी नहीं हैं, जो तत्त्ववेदी हैं वे वह पक्षपातसे शून्य हैं। उनके सिद्धान्तमें तो चेतन—आत्मा चिन्मात्र ही है ॥७०॥

एकस्य मूढो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तरववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ७१ ॥

अर्थ—एक नयका तो यह पक्ष है कि आत्मा मोही है और दूसरे नयका कहना है कि आत्मा मोही नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें मोही और अमोही ये दो नयोंके दो पक्ष-पात हैं। जिसके पक्षपात नहीं, वह तत्त्वज्ञानी है तथा उसके सिद्धान्तमें चैतन्यस्वरूप आत्मा नित्य ही निश्चयसे चिन्मात्र ही है ॥७१॥

एकस्य रक्तो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तरववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ७२ ॥

अर्थ—एक नयका पक्ष है कि आत्मा रागी है और दूसरे नयका कहना है कि आत्मा

रागी नहीं है। इस तरह एक ही आत्माके विषयमें दो नयोंके दो पक्षपात हैं। परन्तु जो पक्षपातसे रहित तत्त्वज्ञानी है, उसके सिद्धान्तमें चैतन्यस्वरूप आत्मा निश्चयसे नित्य ही चिन्मात्र ही है ॥७२॥

एकस्य द्विष्टो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चित्चिदेव ॥ ७३ ॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा द्वेषी है और इसके विपरीत पक्षका कहना है कि आत्मा द्वेषी नहीं है। इस तरह दोके दो पक्षपात हैं। और जिसका नयपक्षपात मिट गया वह तत्त्ववेदी—तत्त्वज्ञानी है, उसके सिद्धान्तमें आत्मा नित्य ही चिन्मात्र ही है ॥७३॥

एकस्य कर्ता न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चित्चिदेव ॥ ७४ ॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा कर्ता है और इससे विरुद्ध पक्षवालेका कहना है कि आत्मा अकर्ता है। इस तरह एक चेतनामें दो नयवालोंके दो पक्ष हैं। और जो पक्षपातके जालसे च्युत तत्त्वज्ञानी है उनका कहना है कि इन औपाधिक भावोंका त्यागकर देखा जावे तो आत्मा नित्य ही चिन्मात्र है ॥७४॥

एकस्य भोक्ता न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चित्चिदेव ॥ ७५ ॥

अर्थ—एक नयवालेका कहना है कि आत्मा भोक्ता है और इससे इतर पक्षवालेका यह कहना है कि आत्मा भोक्ता नहीं है। इस पद्धतिसे एक ही चेतनामें दो नय माननेवालोंके भिन्न-भिन्न तरहके दो पक्षपात हैं। परन्तु जो इन नयविकल्पोंके जालसे मुक्त है वह तत्त्वज्ञानी है। उसका यह सिद्धान्त है कि चेतना तो नित्य चेतना ही है ॥७५॥

एकस्य जीवो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चित्चिदेव ॥ ७६ ॥

अर्थ—एक नयका यह मत है कि जीव है और अन्य नयका कहना है कि जीव नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें दो तरहके विकल्प हैं। परन्तु जिसका पक्षपात चला गया है

और तत्त्वज्ञान जिसके हो गया है उसके सिद्धान्तके अनुकूल यह दोनों ही विकल्प नीचली अवस्थामें हैं। परमार्थसे आत्मा तो नित्य ही चिन्मात्र है, उसका कोई कालमें विघात नहीं होता ॥७६॥

एकस्य सूक्ष्मो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातो ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ७७ ॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा सूक्ष्म है तथा अपरनयका कहना है कि सूक्ष्म नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें उभयनयोंके दो पक्षपात हैं। परन्तु जो विकल्पजालके पक्षपातसे मुक्त तत्त्वज्ञानी हैं उनके सिद्धान्तमें नित्य ही चेतना, चेतनामात्र ही है ॥७७॥

एकस्य हेतुर्न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातो ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ७८ ॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा कारणस्वरूप है और इससे भिन्न पक्षका कहना है कि आत्मा कारणस्वरूप नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें दोनों नयोंके द्वारा दो तरहके धर्मोंका कथन किया जाता है, किन्तु जिसका चित्त विकल्पजालके अभावसे शान्त हो गया है और इसीसे जिसे तत्त्वज्ञानकी उपलब्धि हो गई है उसका यह कहना है कि आत्मा निश्चयसे नित्य ही चेतनामात्र है ॥७८॥

एकस्य कार्यं न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातो ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ७९ ॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा कार्यभूत है और अन्यका कहना है कि आत्मा कार्यरूप नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें दोनों नयों द्वारा दो तरहके धर्मोंका आरोप किया जाता है। परन्तु जो तत्त्वज्ञानी विकल्पजालके चक्रसे बाह्य है उसका कहना है कि चेतना तो नित्य निश्चयसे चेतना ही है ॥७९॥

एकस्य भावो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातो ।
यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥ ८० ॥

अर्थ—एक नयवाला कहता है कि आत्मा तो भावस्वरूप है तब ठीक इसके विरुद्ध

पक्षवाला भिन्न नयका अवलम्बन कर 'आत्मा भावरूप नहीं है' ऐसा कथन करता है। और जिसने समस्त विकल्पजालोंको दूरकर शान्तताका अनुभव किया है, उसके तत्त्वज्ञानसे न भावरूप है और न अभावरूप है वह तो नित्य ही निश्चयकर चेतनात्मक हो है ॥८०॥

एकस्य चैको न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८१॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा एकरूप है और एक नयका कहना है कि आत्मा एकरूप नहीं है। ऐसे एक ही आत्मामे उभयनय एक-अनेकरूपसे निरूपण करते हैं। परन्तु जिसका पक्षपात चला गया है तथा जो तत्त्वका जाननेवाला है उसके सिद्धान्तमें निश्चयसे चेतना चेतनारूप ही है ॥८१॥

एकस्य शान्तो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८२॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा शान्त है, इससे भिन्न नयका कहना है कि आत्मा अशान्त है, ऐसे उभयनय एक ही आत्माका शान्त और अशान्त रूपसे कथन करते हैं। परन्तु जो पक्षपातके जालसे दूर है और तत्त्वज्ञानवाला है उसका कहना है कि चित् तो चित्‌रूप ही है ॥८२॥

एकस्य नित्यो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी व्युत्पक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८३॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा सर्वदैव नित्य है और इससे विरुद्ध आदेश करनेवाले नयका कथन है कि आत्मा अनित्य है। इस तरह एक ही आत्मामे दोनों नय नित्य और अनित्यरूपसे निरूपण करते हैं। परन्तु जिसके तत्त्वज्ञान हो गया है और जो नयोंके विकल्प जालसे दूर है उसका कहना है कि आत्मा तो आत्मा ही है, ये सब विकल्प नय-दृष्टिसे हैं, परमार्थसे वस्तु सर्वविकल्पातीत है ॥८३॥

एकस्य वाक्या न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाविति पक्षपातौ ।

१-२ शान्त और अशान्त भी पाठ पाया जाता है जिसका अर्थ अन्तःसहित और अन्तरहित होता है ।

वस्तववेदी द्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८४॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा वाच्य है क्योंकि वाचक द्वारा इसका कथन होता है और अन्य नयका आदेश है कि आत्मा अवाच्य है, क्योंकि परमार्थसे आत्माका वास्तविक कथन शब्दके अगोचर है। इस तरह एक ही आत्मा वाच्य और अवाच्य दो रूपसे दोनों नयों द्वारा कहा जाता है, परन्तु जो विकल्पजालसे परे है तथा तत्त्वज्ञानका आस्वादी है उसका कहना है चित्-आत्मा तो विद्रूप ही है, यह विकल्प केवल शिष्य-सम्बोधनके अर्थ हैं ॥८४॥

एकस्य नाना न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाचिति पक्षपातौ ।

वस्तववेदी द्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८५॥

अर्थ—एक नयका इस प्रकार कथन है कि आत्मा नाना है क्योंकि अनेक प्रकारसे उसमे नाना प्रकार के धर्मोंका कथन होता है। इससे भिन्न नयका कथन है कि आत्मा नाना नहीं है क्योंकि अनेक प्रकारसे कथन होने पर भी वह एकरूपताको नहीं छोड़ता। इस तरह एक ही आत्मामे अनेक और एक धर्मोंका दो नयों द्वारा निरूपण किया जाता है। परन्तु जो विकल्पजालसे द्युत है तथा तत्त्वज्ञानी है उसका कहना है कि आत्मा तो चिद्रूप ही है ॥८५॥

एकस्य चेत्यो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाचिति पक्षपातौ ।

वस्तववेदी द्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८६॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा चेत्य है—जाननेके योग्य है और अपर नयका कहना है कि आत्मा इससे भिन्नरूप है, ऐसा उभयनयोका चेत्य और अचेत्य रूपसे कथन होता है। परन्तु जो विकल्पजालके फन्देसे निकल गया है तथा तत्त्वको जानता है वह कहता है कि इन विकल्पोंको छोड़ो। वह चेतनात्मक आत्मा तो चिद्रूप ही है ॥८६॥

एकस्य दृश्यो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्वाचिति पक्षपातौ ।

वस्तववेदी द्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्छिवेव ॥८७॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा दृश्य है क्योंकि अन्तर्मुखाकारतया प्रतिभासमान हो रहा है और अन्य नयका कहना है कि आत्मा दृश्य नहीं है क्योंकि बहिःपदार्थको

विषय करनेवाले ज्ञानका विषय नहीं है। इस रीतिसे एक ही आत्मामें दृश्य और अदृश्य दो तरहके धर्मोंका प्रतिपादन करनेवाले दो नय हैं। किन्तु जिसकी तत्त्वज्ञानदृष्टिसे यह विकल्पजाल छिन्न-भिन्न हो गया है उसका कहना है कि आत्मा तो आत्मा ही है ॥८७॥

एकस्य वेद्यो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्ह्यविति पक्षपाली ।

यस्तरववेदी ऋतुपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं ललु चिच्छिदेव ॥८८॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा वेद्य है, क्योंकि स्वस्यवेदनका विषय है और इससे भिन्न नयका कहना है कि आत्मा वेद्य नहीं है। ऐसे एक ही आत्माको वेद्य और अवेद्यरूपसे निरूपित करनेवाले दो नय हैं। परन्तु जो विकल्पजालसे पृथक् है और तत्त्वज्ञानके मधुर स्वादका अनुभवी है वह कहता है कि इन विकल्पोंको छोड़ो, आत्मा तो आत्मा ही है ॥८८॥

एकस्य भातो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्ह्यविति पक्षपाली ।

यस्तरववेदी ऋतुपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं ललु चिच्छिदेव ॥८९॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा भात है अर्थात् प्रत्यक्षभासमान है और अन्य नयका कहना है कि आत्मा भात नहीं है अर्थात् प्रत्यक्षभासमान नहीं है। ऐसे दो नयों द्वारा दो तरहका भात-अभात कथन होता है। परन्तु जो महान् पुरुष इस विकल्पजालके चक्रसे छूट गया है और तात्त्विक ज्ञान वाला है उसका यह कहना है कि चिद् चिद्रूप ही है ॥८९॥

वसन्ततिलकाछन्द

स्वेच्छासमुच्छलद्गन्धविकल्पमाका-

मेव व्यतीत्य महतीं नयपक्षकमात्रम् ।

अन्तर्बहिः समरसैकरसस्वभाव

स्व भावमेकमुपयात्वनुभूतिमात्रम् ॥९०॥

अर्थ—तत्त्वज्ञानी पुरुष, जिसमें स्वेच्छासे समन्तात् नाना प्रकारके विकल्पजाल उदित हो रहे हैं ऐसी विशाल नयपञ्चरूपी अटवीको लौंचकर भीतर और बाहर एक बीतराग परिणति ही जिसका स्वभाव है ऐसे अनुभूतिमात्र अद्वितीय निजभावको प्राप्त होता है ॥ ९० ॥

रघोद्भूताछन्द

इन्द्रजाकमिदमेवमुच्छलत्

पुष्कलीयकविकल्पवीचिभिः ।

यस्य विस्फुरणमेव तत्क्षण

कृत्स्नमस्यति तदस्मि चिन्मह ॥९३॥

अर्थ—तत्त्वज्ञानी मनुष्य ऐसा विचार करता है कि मैं चिन्मात्र वह तेज हूँ कि जिसकी चमक उठते हुए बहुत भारी विकल्पोंकी परम्परासे सुशोभित इस प्रकारके इस समस्त इन्द्र-जालको तत्काल नष्ट कर देती है ॥

भावार्थ—स्वार्थ और परार्थके भेदसे ज्ञानके दो भेद हैं। इनमें मति, अवधि, मनः-पर्याय और केवल 'ये' चार ज्ञान स्वार्थ ही हैं अर्थात् इनका प्रयोजन स्वकीय अज्ञानका अपहरण करना ही है। और श्रुतज्ञान स्वार्थ भी है तथा परार्थ भी। परार्थका अर्थ अन्यके अज्ञान-तिमिरको दूर करना है। मय इसी परार्थ श्रुतज्ञानके विकल्प हैं। आचार्योंने परकीय अज्ञानको दूर करनेके लिये नाना प्रकारसे वस्तुधर्मोंका प्रतिपादन किया है। वस्तुधर्मके प्रति-पादनकी इसी पद्धतिमें आचार्योंने बद्ध-अबद्ध, मूढ-अमूढ, रागी-विरागी, द्वेषी-अद्वेषी, कर्ता-अकर्ता, भोक्ता-अभोक्ता, जीव-अजीव, सूक्ष्म-स्थूल, कारण-अकारण, कार्य-अकार्य, भाव-अभाव, एक-अनेक, सान्त-असान्त, नित्य-अनित्य, वाच्य-अवाच्य, नाना-अनाना, चेत्य-अचेत्य, दृश्य-अदृश्य, वेद्य-अवेद्य, और भात-अभात ये नयपक्ष दिखलाये हैं। नय, वस्तु-स्वरूपको समझने और समझानेका एक साधन मात्र है, वस्तु नहीं है, वस्तु तो नयपक्षोंके विकल्पसे दूर है। इसलिये तत्त्वज्ञानी मनुष्य इन नयपक्षोंको, जो कि एक बड़ी अटर्बाके समान हैं, उल्लङ्घनकर शुद्ध स्वभावकी ही शरणको प्राप्त होता है। उस शुद्ध स्वभावकी शरणको प्राप्त करनेके लिये ज्ञानी जीव निरन्तर ऐसा चिन्तन करता है कि मैं तो चिन्मात्र तेजका वह पुञ्ज हूँ जिसकी एक ही कौं नयपक्षोंके आश्रयसे उठने वाले नाना विकल्पोंके इन्द्रजालको तत्काल नष्ट कर देती है। इस प्रकारके चिन्तनसे ज्ञानी जीव स्वीय स्वभावका प्राप्त होता है ॥९॥

आगे पश्चात्तिक्रान्त पुरुषका क्या स्वरूप है ? यही बिखाते हैं—

दोह वि णयाण भणिय जाणह णवरिं तु समयपडिबद्धो ।

ण दु णयपक्ख गिह्मदि किचि वि णयपक्खपरिहीणो ॥१४३॥

अर्थ—शुद्ध आत्मस्वरूपमें लीन रहने वाला जो पुरुष दोनों नयोंके कथनको जानता तो है किन्तु किसी नयपक्षको ग्रहण नहीं करता है वही नयपक्षसे रहित है अर्थात् पश्चात्ति-क्रान्त है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार केवली भगवान् विश्वके साक्षीभूत अर्थात् समस्त पदार्थोंके ज्ञाता होनेसे श्रुतज्ञानके अवयवभूत व्यवहारनय और निश्चयनयके पक्षका केवल स्वरूप जानते हैं परन्तु किसी भी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते, क्योंकि केवली भगवान् निरन्तर उदयरूप स्वभाविक निर्मल सकल केवलज्ञान स्वभाववाले हैं, इसीलिये नित्य हो अपने आप विज्ञानधनस्वभाव हैं और इसीसे श्रुतज्ञानकी भूमिकासे अतिक्रान्त होनेके कारण समस्त नयपक्षोंके ग्रहण करनेसे दूर हैं। इसी प्रकार जो श्रुतज्ञानी हैं वे भी श्रुतज्ञानके अवयव-

भूत व्यवहार और निश्चयनयके पक्षको केवल जानते हैं, किसी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते। यद्यपि उनके श्रुतज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमसे जायमान श्रुतज्ञानात्मक विकल्प उठते हैं परन्तु परंपरायुक्त ग्रहण-विषयक उत्सुकताके दूर हो जानेसे वे उन विकल्पोंकी ओर लक्ष्य नहीं देते। श्रुतज्ञानी नयपक्षका ग्रहण नहीं करते, इसका कारण यह है कि वे अत्यन्त तीक्ष्ण दृष्टिसे गृहीत-निरुपाधि, निर्योदित एव चैतन्यमय शुद्ध आत्मस्वरूपमें प्रतिबद्ध होनेके कारण उस कालमें अपने आप विज्ञानघनस्वरूप हो रहे हैं तथा श्रुतज्ञानात्मक समस्त अन्तर्जल्प और बहिर्जल्परूप समस्त विकल्पोंकी भूमिकासे परे होनेके कारण समस्त नयपक्षके परिग्रहसे दूरीभूत हैं। निश्चयसे ऐसा श्रुतज्ञानी समस्त विकल्पोंसे अत्यन्त परे है, वही परमात्मा है, वही ज्ञानात्मा है, प्रत्यग्व्योतिस्वरूप भी वही है, आत्मख्यातिस्वरूप भी वही है और वही अनुभूतिमात्र समयसार है। यहाँ कहनेका यह तात्पर्य है कि जैसे केवली भगवान् सब नयोंके ज्ञाता-भूषा हैं, परन्तु मोहका अभाव होनेसे किसी भी पक्षको ग्रहण नहीं करते, केवल उनके विव्यज्ञानमें सम्पूर्ण पदार्थ अनायास प्रकाशित हो रहे हैं। ऐसे ही श्रुतज्ञानी भी जब वस्तुस्वरूपका सर्वनयपक्षका त्यागकर शुद्धरूपसे अनुभवता है तब नयपक्षका ज्ञाता ही है। सम्यग्दृष्टि जीव सविकल्पदशामे भी एक नयपक्षको ग्रहण नहीं करता है। यदि सर्वथा एक पक्षको ग्रहण करे तो मिथ्यादृष्टि हो जावे, क्योंकि वस्तु अनन्त धर्मात्मक है, न तो सर्वथा नित्य है और न सर्वथा अनित्य है किन्तु नित्यानित्यात्मक है, जो कि प्रमाणका विषय है। अतः श्रुतज्ञानी भी यथार्थ वस्तुका अवगमन करनेसे नयपक्षरहित ही है ॥१४३॥

आगे श्रुतज्ञानी जैसा अनुभव करता है वह कलशाके द्वारा दिखलाते हैं—

स्वागताछन्द

विस्वभावभरमावितभावाऽभावभावपरमार्थतयैकम् ।

बन्धपद्धतिमपास्व समस्ता चेतेये समयसारमपास्व ॥१४४॥

अर्थ—श्रुतज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मैं समस्त बन्धपद्धतिको त्यागकर उस अपार समयसारका अनुभव करता हूँ जो चैतन्यस्वभावके समूह ही में होनेवाले भाव—उत्पाद, अभाव—व्यय और भाव—ध्रौव्यकी परमार्थतासे एक है।

भावार्थ—यद्यपि उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यके कारण समयसारमें त्रिरूपता आती है, परन्तु वह उत्पादादिकका त्रिक एक चैतन्यस्वभावमें होता है, इसलिये समयसारकी एकरूपता, खण्डित नहीं होती ॥१४॥

आगे पक्षातिक्रान्त ही समयसार है, यह स्थित हुआ, यही बिखाले हैं—

सम्भ्रसण-णाणं एदं लहदि त्ति णवरि ववदेसं ।

सव्वणयपक्खरहिदो भणिदो जो सो समयसारो ॥१४४॥

अर्थ—जो सम्पूर्ण नयपक्षसे रहित है वही समयसार कहा गया है। विशेषता यह है कि यह समयसार सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान इस नामको प्राप्त होता है।

विशेषार्थ—समस्त नयपक्षोंके द्वारा अधुण होनेके कारण जिसमें समस्त विकल्पोंका न्यापार विश्रान्त हो चुका है, ऐसा जो आत्माका परिणाम है वही समयसार है। यह समय-सार एक होकर भी सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान इस संज्ञाको प्राप्त होता है, क्योंकि प्रथम ही श्रुतज्ञानके बलसे ज्ञानस्वभाव आत्माका निश्चयकर तदनन्तर शुद्धात्मतत्त्वकी अनुभूतिके लिये परव्याप्ति—परब्रह्मानुभूतिके कारणभूत समस्त इन्द्रिय और मन सम्बन्धी बुद्धिको तिरस्कृत कर जिसने मतिज्ञानतत्त्वको आत्माके सम्मुख किया है तथा नानाप्रकारके नयपक्षोंके आलम्बन द्वारा अनेक विकल्पोंसे आकुलता उत्पन्न करने वाली श्रुतज्ञानरूप बुद्धिको भी गौण-कर जो श्रुतज्ञानके तत्त्वको भी आत्माभिमुख करता हुआ जो अत्यन्त निर्विकल्प हो गया है, ऐसा आत्मा ही स्वभावसे शीघ्र प्रकट होनेवाले, आदि, मध्य और अन्तसे विमुक्त, आकुलवारहित, एक होनेपर भी समस्त विश्वके ऊपर तैरते हुएके समान स्थित, अखण्ड प्रतिभाससे सहित, विज्ञान-ज्ञान तथा परमात्मास्वरूप समयसारको प्राप्त करता हुआ सम्यक् प्रकारसे देखा जाता है—श्रद्धान किया जाता है तथा जाना जाता है। इसलिये जो सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान है वह समयसार ही है ॥१४४॥

अब इसी भावको कलशकाव्योंके द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्ङ्गलविक्रीडितछन्द

आकामलविकल्पभावमचल पक्षैर्नयानां विना

सारां व समयस्य भाति निवृत्तैरास्वाद्यमान स्वयम् ।

विज्ञानैकरस स एव भगवान्पुण्य पुराण पुमान्

ज्ञान दर्शनमप्यथ किमथवा यत्किञ्चनैकोऽप्ययम् ॥१३॥

अर्थ—नयोंके पक्षके विना अविनाशी, अविकल्पभावको प्राप्त, निश्चल, मनुष्योंके द्वारा स्वय अनुभवमें आनेवाला तथा विज्ञानस्वरूप एकरससे युक्त जो यह समयसार सुशोभित हो रहा है वही यह भगवान् है, वही सनातन पुण्यपुरुष है, उसे चाहे ज्ञान कहो, चाहे दर्शन कहो, अथवा जो चाहो सो कहो, वह एक ही इन सब शब्दोंसे व्यपदेशको प्राप्त होता है।

भावार्थ—यहाँ आत्माकी शुद्धपरिणतिरूप उस समयसारकी महिमा गाई गई है जिसमें नयोंका पक्ष नष्ट जानेसे स्थायी अविकल्पदर्शकी प्राप्ति हो जाती है, विकल्पजालसे रहित, निश्चल, मनुष्योंको जिसका अनुभव स्वयं होने लगता है, तथा जिसमें रागादिविकारी भावोंकी पुट निकल जानेसे एक ज्ञानरूप रस ही शेष रह जाता है। इसी समयसारको भगवान् कहते हैं, यही पुण्य पुराणपुरुष अर्थात् परमात्मा कहलाता है, गुण और गुणीमें अभेद दृष्टि होनेसे इसे ही ज्ञान कहते हैं, दर्शन कहते हैं, अथवा सुख तथा कीर्त्य आदिकी प्रधानतासे जिस गुणरूप कहना चाहें, कह सकते हैं। इस तरह नामोंकी विभिन्नता होनेपर भी यह प्रतिपाद्यरूपसे एक ही है ॥१३॥

शार्बलविक्रोदितछन्द

दूर मूर्खविकल्पजाकगहने भ्राम्यन्निजौवाष्पुतो
 दूरादेव विवेकनिम्नगमनाज्ञोती निजौषं बलात् ।
 विज्ञानैकरसस्तदेकरसिनामात्मानमात्मा हर-
 क्षामन्वेष सदा गतानुगततामावाप्येष तोषयत् ॥१४॥

अर्थ—यह आत्मा अपने गुणोंके समूहसे च्युत हो बहुत भारी विकल्पोंके जालरूपी वनमें दूरतक भ्रमण कर रहा था—भटक रहा था, सो विवेकरूपी नीचले मार्गमें गमन करनेसे बलपूर्वक वड़ी दूरसे लाकर पुनः अपने गुणोंके समूहमें मिला दिया गया है, इसमें एकविज्ञानरस ही शेष रह गया है, यह एक विज्ञानरूपी रसके रसिक मनुष्योंकी आत्माको हरण करता है तथा जलके समान सदा आत्मामें ही लीनताको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—जब यह आत्मा मोहके बशीभूत हो अपने चित्पिण्डसे च्युत होकर बहुत प्रकार विकल्पजालके वनमें भ्रमण करने लगा तब उस विज्ञानरसके जो रसिक थे उन्होंने विवेकरूप निम्नमार्गसे लाकर बलपूर्वक अपने चित्पिण्डमें ही मिला दिया । जैसे समुद्रका जो जल बाष्पादि द्वारा मेघ बनकर इतस्ततः बरसता है । पश्चात् वही जल निम्नगामिनी नदियोंके द्वारा अन्तमें समुद्रका समुद्रमें मिल जाता है । ऐसे ही आत्माकी परिणति मोहकर्मके विपाकसे रागद्वेष द्वारा निखिल परपदार्थोंमें फैल जाती है और जब मोहका अन्त हो जाता है तब भेदज्ञानके बलसे परसे विरक्त हो अपने ही चित्पिण्डमें मिल जाती है ॥१४॥

अनुष्टुप्छन्द

विकल्पक पर कर्ता विकल्प कर्म केवलम् ।
 न जातु कर्तृकर्मत्वं सविकल्पस्य नश्यति ॥१५॥

अर्थ—विकल्प करनेवाला केवल कर्ता है, और विकल्प केवल कर्म है । विकल्पसहित मनुष्यका कर्तृकर्मभाव कभी नष्ट नहीं होता ।

भावार्थ—स्वभावसे आत्मा ज्ञायक है, मोही, या रागी, द्वेषी नहीं है । परन्तु अनादिकालसे इसके ज्ञानके साथ जो मोहकी पुट लग रही है उसके प्रभावसे यह नानाप्रकारके विकल्प उठाकर उनका कर्ता बन रहा है तथा वे ही विकल्प इसके कर्म हो रहे हैं । जब ज्ञानसे मोहकी पुट दूर हो तब इसका कर्तृ-कर्मभाव नष्ट हो । इसीलिये कहा गया है कि मोहके उद्दयसे जिसकी आत्मामें नाना विकल्प उठ रहे हैं उसका कर्तृ-कर्मभाव कभी नष्ट नहीं होता ॥१५॥

रघोद्विताछन्द

य करोति स करोति केवल यस्तु वेति स तु वेति केवलम् ।
 य करोति न द्वि वेति स क्वचिद् यस्तु वेति न करोति स क्वचिद् ॥१६॥

अर्थ—जो करता है वह केवल करता ही है, और जो जानता है वह केवल जानता ही है। जो करता है वह कहीं जानता नहीं है और जो जानता है वह कहीं करता नहीं है।

भावार्थ—यहाँ आत्माकी शुद्ध दशा तथा मोहमिश्रित अशुद्धदशाका युगपत् वर्णन किया गया है। आत्माकी शुद्ध दशा वह है जिससे मोहका प्रभाव बाह्यभूत हो गया है। और अशुद्ध दशा वह है जिसमें मोहका प्रभाव सबलित है। आत्मा स्वभावसे ज्ञायक ही है कर्ता नहीं, उसमें जो कर्तृत्वका भाव आता है वह मोहनिमित्तक ही है। इसीलिये यहाँपर कहा गया है कि जो करता है वह करता ही है, जानता नहीं है अर्थात् मोहमिश्रित दशा कर्तृत्वका अहंकार ही छाती है, पदार्थको जानती नहीं है। जो जानता है वह जानता ही है करता नहीं है अर्थात् शुद्ध दशामें कर्तृत्वका भाव निकल जाता है, केवल ज्ञायकभाव शेष रह जाता है ॥१६॥

इन्द्रवज्राछन्द

ज्ञप्ति करोती न हि भासतऽन्तर्ज्ञां करोतिश्च न भासतेऽन्त ।

ज्ञप्ति करोतिश्च ततो विभिन्ने ज्ञाता न कर्तति तत स्थित च ॥१७॥

अर्थ—जाननेरूप जो क्रिया है वह करनेरूप क्रियाके अन्तः में भासमान नहीं होती है और जो करनेरूप क्रिया है वह जाननेरूप क्रियाके मध्यमें प्रतिभासमान नहीं होती है, क्योंकि करोति और ज्ञप्ति क्रियाएँ भिन्न-भिन्न हैं। इससे यह सिद्धान्त निश्चित हुआ कि जो ज्ञाता है वह कर्ता नहीं है।

भावार्थ—यह जीव अनादिकालसे मोहमिश्रितदशाका अनुभव कर रहा है अर्थात् इस जीवकी ज्ञानधारा अनादिकालसे मोहधारासे मिश्रित हो रही है। ज्ञानधाराका कार्य पदार्थको जानना है और मोहधाराका कार्य आत्माको परका कर्ता-धर्ता बनाकर उनमें इष्टा-निष्ठबुद्धि उत्पन्न करना है। यहाँ इन दोनों धाराओंका पृथक्-पृथक् कार्य बताया गया है अर्थात् ज्ञानधाराका कार्य जा जानना है उसमें मोहधाराका कार्य जो कर्तृत्वका भाव है वह नहीं है और मोहधाराके कार्यमें ज्ञानधाराका कार्य नहीं है। सम्यग्ज्ञानी जीव इन दोनों धाराओंके अन्तरको समझता है, इसलिये वह पदार्थका ज्ञाता तो होता है परन्तु कर्ता नहीं होता ॥१७॥

शार्ङ्गलविक्रोडितछन्द

कर्ता कर्मणि नास्ति नास्ति निबल कर्मापि तरकर्तरि

इन्द्र विप्रतिषिध्यते यदि तदा का कर्तृकर्मस्थिति ।

ज्ञाता ज्ञातरि कर्म कर्मणि सदा व्यक्तेति वस्तुस्थिति-

नैपथ्ये बत नानदीति रमसाम्मोहस्तथाप्येव किम् ॥१८॥

अर्थ—निश्चयसे कर्ता कर्ममें नहीं है और कर्म भी कर्तामें नहीं है। जब कर्ता और कर्म इस द्वैतका ही निषेध किया जाता है तब कर्ता और कर्मकी क्या स्थिति रह जाती है ? ज्ञाता ज्ञातामें रहता है और कर्म कर्ममें रहता है, यह सदासे वस्तुकी सूर्यादा स्पष्ट है। फिर भी यह मोह परदाके भीतर बेगसे क्यों अतिशय नृत्य कर रहा है, यह खेदका विषय है।

भावार्थ—‘ज्ञाता ज्ञेयको जानता है’ यहाँ ज्ञाता कर्ता है और ज्ञेय कर्म है। जब वस्तु-स्वरूपकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब ज्ञाता ज्ञाता ही रहता है, ज्ञेयरूप नहीं हो जाता और ज्ञेय ज्ञेय ही रहता है, ज्ञातारूप नहीं हो जाता, मात्र ज्ञाताके ज्ञानगुणकी स्वच्छतासे ज्ञेय उसमें प्रतिभासमान होता है, सद्रूप नहीं हो जाता। यह ज्ञाता और ज्ञेय अथवा कर्ता और कर्मकी व्यवस्था है। इच्छापूर्वक पदार्थको जाननेका विकल्प तभी तक बनता है जब तक इच्छाके जनक मोहकर्मका विपाक विद्यमान रहता है। मोहको विपाकदशा समाप्त होने-पर ‘कौन ज्ञाता है कौन ज्ञेय है’ यह विकल्प अपने आप शान्त हो जाता है। जब यह विकल्प ही मिट गया तब कर्ता और कर्मकी स्थिति भी स्वयं मिट गई। इस तरह वस्तुस्वरूपकी यह मर्यादा अत्यन्त स्पष्ट है कि ज्ञाता ज्ञातामे ही रहता है और कर्म कर्ममे ही रहता है अर्थात् ज्ञेय ज्ञेयमे ही रहता है। परन्तु यह अनादिकालीन मोह परदाके भांति अपना नाट्य दिखलाकर लोगोंको मुग्ध कर रहा है, यह खेदकी बात है। अत्यन्त स्पष्ट वस्तुस्वरूपको लोग मोहके वश न समझ सके, यह खेदका विषय है ही ॥९८॥

अथवा मोह भल ही नृत्य करता रहे तो भी वस्तुका स्वरूप यथावस्थ रहता है, यही कलशा द्वारा कहते हैं—

मन्वाक्रान्ताछन्द

कर्ता कर्ता भवति न यथा कर्म कर्मापि नैव

ज्ञान ज्ञान भवति च यथा पुद्गल पुद्गलोऽपि ।

ज्ञानज्योतिर्ज्वलन्तमवल व्यक्तमन्तस्तथोच्चै-

द्विचच्छक्तानां निकरमरलोऽस्थन्तगम्भीरमेतत् ॥९९॥

अर्थ—जिसके अन्तस्तलमे चैतन्यशक्तियोंके समूहके भारसे देदीप्यमान, अविनाशी, उत्कृष्ट तथा अत्यन्त गंभीर यह ज्ञानज्योति प्रकट हो चुकी है कि जिसके प्रभावसे कर्ता कर्ता नहीं रहता, कर्म कर्म नहीं रहता, ज्ञान ज्ञान ही हो जाता है और पुद्गल पुद्गल ही हो जाता है।

भावार्थ—आचार्य कहते हैं कि मोह भले ही परदाके अन्दर अपना नाट्य दिखलाता रहे तो भी हमारे हृदयमे वह उत्कृष्ट ज्ञानज्योति प्रकट हो गई है जो अतिशय देदीप्यमान है, अविनाशी है, तथा अत्यन्त गम्भीर है। यह ज्ञानज्योति कहीं बाहरसे नहीं आई है, किन्तु हमारी ही चैतन्यशक्तियोंके भारसे अपने आप प्रकट हुई है। इस ज्ञानज्योतिके प्रकाशमें कर्ता कर्ता नहीं रह गया है और कर्म कर्म नहीं रह गया है अर्थात् कर्तृकर्मका भाव समाप्त हो गया है—ज्ञाता-ज्ञेयका विकल्प विलीन हो गया है, अब ज्ञान ज्ञानरूप ही रह गया है और पुद्गल पुद्गलरूप ही ॥९९॥

इस प्रकार जीव और अजीव कर्ता और कर्मका वेश छोड़कर बाहर निकल गये।

इस प्रकार श्री कुन्दकुन्दाचार्य प्रणीत समयप्रामृतके

कर्तृकर्माधिकारका प्रवचन समाप्त हुआ ॥ २ ॥

३ पुण्यपापाधिकार

अब एक ही कर्म दो पात्र बनकर पुण्य और पापके रूपसे प्रवेश करते हैं—

इतबिलम्बितछन्द

तदथ कर्म शुभाशुभभेदतां

द्वितयतां गतमेकमुपावयन् ।

शक्यतानिर्ममोहरजा अथ

स्वयमुद्देश्यवबोधसुभाष्यम् ॥१००॥

अर्थ—तदनन्तर कर्तृकर्मका सम्यक् प्रकारसे निर्णय होनेपर जो शुभ-अशुभके भेदसे द्विरूपताको प्राप्त हुए कर्मको एकत्व प्राप्त करा रहा है तथा जिसने बहुत भारी मोहरूपी धूलिको नष्ट कर दिया है, ऐसा सम्यग्ज्ञानरूपी अमृतका प्रवाह अपने आप प्रकट होता है ।

भावार्थ—कर्तृकर्माधिकारमें निरूपित पद्धतिके अनुसार जब इस जीवको सम्यक् प्रकारसे कर्ता और कर्मका निर्णय हो चुकता है तब इसके हृदयमें सम्यग्ज्ञानरूपी अमृतका झरना स्वयमेव फूट पड़ता है । वह अमृतका झरना शुभाशुभके भेदसे द्विरूपताको प्राप्त हुए कर्मको एकत्व प्राप्त कराता है अर्थात् बतलाता है कि कर्म दो नहीं हैं किन्तु एक ही हैं तथा मोहरूपी जो बहुत भारी धूलि उठ रही थी उसे शान्त कर देता है ॥१००॥

आगे वृष्टान्तके द्वारा पुण्य और पापकी एकरूपता सिद्ध करते हैं—

मन्वाकान्ताछन्द

एको वृत्तायकति मदिरा ब्राह्मणत्वाभिमाना-

दन्त्यं शूद्रं स्वयमहमिति स्नाति नित्यं तथैव ।

ब्राह्मण्येनो युगपदुदराभिरांशौ शूद्रिकायाः ।

शूद्रो साक्षादथ च चरतो जातिभेदभ्रमेण ॥१०१॥

अर्थ—एक शूद्राके उदरसे एकसाथ दो पुत्र उत्पन्न हुए । उनमेंसे एक पुत्रका पोषण ब्राह्मणीने किया और एक पुत्र शूद्राके घर ही पुष्ट हुआ । जिसका पोषण ब्राह्मणीने किया था वह अपने आपको ब्राह्मण मानकर मदिराको दूरसे ही छोड़ता है अर्थात् उसका स्पर्श भी नहीं करता । और दूसरा पुत्र 'मैं तो शूद्र हूँ' ऐसा मानकर उस मदिरासे ही नित्य स्नान करता है अर्थात् उसके सेवनमें उसे किसी प्रकारका सकोच नहीं है । परमार्थवृष्टिसे देखा जावे तो दोनों पुत्र शूद्राके उदरसे एक साथ निकले हैं, इसलिये साक्षात् शूद्र ही हैं, जातिभेदके भ्रमसे वे उस प्रकारका आचरण करते हैं ।

भावाय—विभावपरिणतिसे जो कर्म आता है वह दो प्रकारका दृष्टिगोचर होने लगता है—एक पुण्यरूप और दूसरा पापरूप। पुण्यकर्म प्रशस्त है और पापकर्म अप्रशस्त है। एक सांसारिक सुखका कारण है और दूसरा सांसारिक दुःखका कारण है। परन्तु परमार्थदृष्टिसे विचार करनेपर दोनों विभावपरिणतिके कार्य होनेसे ससारबन्धन ही के कारण हैं। इसलिये विवेकी जीव दोनोंको एक समझता है ॥१०१॥

आगे शुभाशुभकर्मके स्वभावका वर्णन करते हैं—

कम्ममसुहं कुसील सुहकम्म चावि जाण व सुसीलं ।

कह त होदि सुसील जं ससार पवेसेदि ॥१४५॥

अर्थ—कितने ही लोग कहते हैं कि अशुभकर्मका कुत्सित स्वभाववाला और शुभ-कर्मका उत्तम स्वभाववाला जानो। परन्तु जा प्राणीको ससारमें प्रविष्ट कराता है वह सुसील कैसे ढा सकता है ?

विशेषार्थ—कितने ही महानुभावोंका कहना है कि यद्यपि कर्म एक हैं तो भी शुभ और अशुभके भेदसे वह दो प्रकारका है क्योंकि दोनोंमें कारणभेद, स्वभावभेद, अनुभवभेद और आश्रयभेद देखा जाता है। जो इस प्रकार है—शुभकर्मकी उत्पत्तिमें जीवके शुभ परिणाम निमित्त है और अशुभकर्ममें जीवके अशुभ परिणाम निमित्त हैं। इसतरह दोनोंमें कारणभेद है। शुभकर्म शुभपुद्गलपरिणाममय है और अशुभकर्म अशुभपुद्गलपरिणाममय है। इस तरह दोनोंमें स्वभावभेद है। शुभकर्मका फल शुभरूप होता है—सुखदायक होता है और अशुभकर्मका फल अशुभरूप होता है—दुःखदायक होता है। इस तरह दोनोंमें अनुभवभेद है। और शुभकर्म मोक्षमार्गके आश्रित है तथा अशुभकर्म बन्धमार्गके आश्रित है। इसलिये दोनोंमें आश्रयभेद है।

परन्तु उन महानुभावोंका यह पक्ष प्रतिपक्षसे सहित है—विरोधयुक्त है। यही दिखाते हैं—जीवपरिणाम चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनों ही केवल अज्ञानमय होनेसे एक हैं। इस तरह दोनोंमें एकपन होनेसे शुभ-अशुभकर्मोंके कारणोंमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक हैं। पुद्गलपरिणाम चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनों ही केवल पुद्गलमय हैं। इस तरह दोनोंमें एकपन होनेसे स्वभावमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक हैं। कर्मका फल चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनों ही केवल पुद्गलमय हैं। इस तरह दोनोंमें एकपन होनेसे अनुभवमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक हैं। मोक्षमार्ग शुभ है और बन्धमार्ग अशुभ है। तथा मोक्षमार्ग केवल जीवमय है और बन्धमार्ग केवल पुद्गलमय है, इसलिये दोनों अनेक हैं—पृथक्-पृथक् हैं। इस तरह दोनोंमें अनेकपन होनेपर भी कर्म केवल पुद्गलमय बन्धमार्गके आश्रित हैं। इसलिये शुभाशुभ कर्मका एक ही आश्रय होनेसे कर्म एक है।

इसी बातको कलशमे स्पष्ट करते हैं—

उपजातिछन्द

हेतुस्वभावानुभवाश्रयाणां

सदाप्यभेदाज्ज्ञहि कर्मभेद ।

तद्वन्धमार्गाश्रितमेकमिष्ट

स्वयं समस्तं तत्तु बन्धहेतु ॥१०२॥

अर्थ—हेतु, स्वभाव, अनुभव और आश्रय इन चारोंकी अभिन्नतासे कर्ममें भिन्नता नहीं है । बन्धमार्गके आश्रयसे वह कर्म एक ही प्रकारका माना गया है क्योंकि चाहे शुभ-कर्म हो, चाहे अशुभकर्म हो, सब प्रकारका कर्म निश्चयसे स्वयं ही बन्धका कारण है ॥

भावार्थ—शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके कर्मोंके हेतु, स्वभाव, अनुभव और आश्रयमें भेद नहीं है, इसलिये कर्मोंमें शुभाशुभका भेद नहीं है । किन्तु दोनों ही कर्म बन्धमार्गके आश्रित होनेसे एक ही हैं ॥१०२॥

अब दोनों प्रकारके कर्म समानरूपसे बन्धके कारण हैं, यह सिद्ध करते हैं—

सौवर्णिगय पि गियल वधदि कालायस पि जह पुगिस ।

वधदि एव जीव सुहमसुह वा कद कम्म ॥ १४६ ॥

अर्थ—जैसे लोहेकी बेड़ी पुरुषको बाँधती है वैसे ही सुवर्णकी बेड़ी भी पुरुषको बाँधती है । इसी पद्धतिसे चाहे शुभकर्म किया हो, चाहे अशुभ कर्म किया हो, दोनों ही कर्म पुरुषको बाँधते हैं ।

विशेषार्थ—चाहे शुभकर्म हो, चाहे अशुभकर्म हो, बिना किसी भेदके बन्धनकी अवशेषतासे पुरुषका बाँधते हैं । जैसे सुवर्ण और लोहेकी बेड़ी ॥१४६॥

अब दोनों प्रकारके कर्मोंका प्रतिषेध करते हैं—

तद्धा दु कुसीलेहि य राय मा कुणह मा व संसग्ग ।

साधीणो हि विणासो कुसीलससग्गरायेण ॥१४७॥

अर्थ—इसलिये उन दोनों कुशीलोसे न राग करो और न संसर्ग करो, क्योंकि कुशीलके संसर्ग और रागसे बिनाश स्वाधीन है, अर्थात् बिनाश होना निश्चित है ।

विशेषार्थ—कुशील जो शुभ-अशुभ कर्म है उनके साथ न तो राग करो और न उनका संसर्ग करो, क्योंकि कुशीलके साथ राग और संसर्ग करनेसे बिनाश निश्चित होता है । जिस प्रकार कुशीलहस्तिनिरूपी कुट्टिनी चाहे मनोरमा हो, चाहे अमनोरमा, दोनों प्रकारकी कुट्टिनियोंका राग और संसर्ग हाथीके बन्धका कारण है उसी प्रकार कुशील कर्म चाहे शुभ

हो, चाहे अशुभ हो, दोनों प्रकारके कर्मोंका राग और ससर्ग पुरुषके बन्धका कारण है, इसलिये मोक्षमार्गमें दोनों ही निषिद्ध हैं ॥१४७॥

आगे दोनों कर्म प्रतिषेध्य हैं, यह दृष्टान्तद्वारा सिद्ध करते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो कुच्छियसील जणं वियाणिता ।

वज्जेदि तेण समय संसग्ग रायकरण च ॥१४८॥

एमेव कम्मपयडी-सीलसहावं च कुच्छिद णाउ ।

वज्जति परिहरंति य तस्संसग्ग सहावरया ॥१४९॥

अर्थ—जिस तरह कोई पुरुष जब यह जान लेता है कि यह मनुष्य खोटे स्वभाववाला है तब उसके साथ ससर्ग आग राग करना छोड़ देता है । इसीतरह स्वभावमें रत रहनेवाले ज्ञानी जीव कर्मप्रकृतिके शील—स्वभावको कुत्सित जानकर उसके साथ संसर्ग और रागको छोड़ देते हैं ।

विशेषार्थ—जैसे कोई अत्यन्त चतुर वनका हाथी अपने बाँधनेके लिये समीप आने-वाली चञ्चलमुखी हस्तिनीरूपी कुट्टिनीका चाहे वह सुन्दरी हो और चाहे असुन्दरी, कुत्सित स्वभाववाली जानकर उसके साथ न तो राग ही करता है और न ससर्ग ही करता है । वैसे ही रागरहित ज्ञानी पुरुष स्वकीय बन्धनके लिये उद्यत कर्मप्रकृतिको, चाहे वह शुभरूप हो और चाहे अशुभरूप हो, कुत्सित स्वभाववाली जानकर उसके साथ राग और संसर्ग दोनों ही त्याग देता है ॥१४८-१४९॥

जब दोनों कर्म बन्धके कारण तथा प्रतिषेध करने योग्य हैं, यह आगमके द्वारा सिद्ध करते हैं—

रत्तो बधदि कम्म मुंचदि जीवो विरागसपत्तो ।

एसो जिणोवदेसो तम्हा कम्मेषु मा रज्ज ॥१५०॥

अर्थ—रागी जीव कर्मोंको बाँधता है और विरागको प्राप्त हुआ जीव कर्मोंको छोड़ता है, यह श्री जिनेश्वरका उपदेश है, इससे कर्मोंमें राग नहीं करो ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जा रागी है वह अवश्य ही कर्मको बाँधता है और जो विरक्त है वही कर्मोंसे छूटता है, यह आगमका उपदेश है । यह आगमोपदेश सामान्यरूपसे रागी-पनका निमित्त होनेसे शुभ-अशुभ दोनों प्रकारके कर्मको बन्धका हेतु सिद्ध करता है तथा दोनों प्रकारके कर्मोंका प्रतिषेध करता है । यहाँ रागको बन्धका कारण बताया गया है । जो राग है वही कषाय है । जब कषायका मन्दोदय होता है तब शुभकर्मका बन्ध होता है और जब कषायका तीव्रोदय होता है तब अशुभकर्मका बन्ध होता है । इस तरह शुभ व अशुभ दोनों कर्म, बन्धके कारण होनेसे निषेध करने योग्य हैं ॥१५०॥

श्री अमृतचन्द्र स्वामी इसी भावको कलशामे प्रकट करते हैं—

स्वागताछन्द

कर्म सर्वमपि सर्वविदो यद् बन्धसाधनमुक्त्यविशेषात् ।

तेन सर्वमपि तत्प्रतिषिद्धं ज्ञानमेव विहितं सिद्धहेतु ॥१०३॥

अर्थ—सर्वज्ञ भगवान् सभी कर्मोंको अविशेषरूपसे बन्धका कारण कहते हैं, इससे सभी कर्मोंका निषेध किया गया है और एक ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा गया है ॥१०३॥

शिखरिणीछन्द

निषिद्धे सर्वस्मिन् सुकृतदुरिते कर्मणि किं

प्रवृत्ते नैष्कर्म्ये न खलु मुनयः सन्त्यशरण ।

तदा ज्ञाने ज्ञान प्रतिचरितमेवां हि शरण

स्वयं विन्दन्त्येते परमममृतं तत्र निरता ॥१०४॥

अर्थ—यहाँपर शङ्काकारका कहना है कि जब सभी प्रकारके कर्मका, चाहे वह शुभ हो, या अशुभ हो, निषेध बताया है तब निष्कर्म अवस्थाकी ही प्रवृत्ति हागी और ऐमा होने पर मुनि अशरण हो जावेगे, क्योंकि उन्हें करने योग्य कोई कार्य अवशिष्ट नहीं रहा ? इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि नहीं भाई ! मुनि अशरण नहीं होते, क्योंकि उस समय जो ज्ञानमें ही ज्ञानका आचरण होता है, वही मुनियोंके शरण है, उसमें लीन हुए मुनि स्वयं ही परम अमृतको प्राप्त होते हैं—परमाह्लादको प्राप्त होते हैं अथवा उत्कृष्ट मोक्षको प्राप्त होते हैं ।

भावार्थ—शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके कर्मोंका निषेध किये जानेपर निष्कर्मा मुनि क्या करेंगे ? वे तो अशरण हो जावेगे ? ऐसी आशङ्का नहीं करना चाहिये, क्योंकि उस समय कषायकी अत्यन्त मन्दता अथवा उसका सर्वथा अभाव हो जानेपर मुनियोगा ज्ञान ज्ञानमें ही लीन रह जाता है अर्थात् ज्ञानमें चञ्चलता उत्पन्न करने वाले जो क्रोधादिक भाव थे उनका अभाव हो जानेसे ज्ञान अपने स्वरूपमें स्थिर हो जाता है । ऐसा ज्ञान ही मुनियोंके लिये शरणभूत है । इसमें लीन रहने वाले मुनि जिस अकथनीय आनन्दका प्राप्त होते हैं वह इन्द्र, नागेन्द्र, नरेन्द्र वा अहमिन्द्रको भी दुर्लभ होता है ॥१०४॥

अनन्तर ज्ञानस्वभावमें स्थित मुनि मोक्ष प्राप्त करते हैं, यह सिद्ध करते हैं—

परमद्वो खलु समओ सुद्वो जो केवली मुणी जाणी ।

तस्मि द्विदा सहावे मुणिणो पावन्ति णिब्बाण ॥१०५॥

अर्थ—निश्चयसे जो परमार्थ है, समय है, शुद्ध है, केवली है, मुनि है, और ज्ञानी है अर्थात् इन शब्दोंके द्वारा जिसका कथन होता है उस स्वभावमें स्थित मुनि निर्वाणको प्राप्त होते हैं ।

विशेषार्थ—आत्माका स्वभाव ज्ञान है और ज्ञान ही मोक्षका कारण है क्योंकि ज्ञान शुभ-अशुभकर्मोंके बन्धका कारण नहीं है। अतः वही मोक्षका कारण हो सकता है। जो बन्धका कारण है वह मोक्षका कारण नहीं हो सकता। वह ज्ञान कर्म-नोकर्म आदि समस्त विजातीय द्रव्योंसे पृथक् चैतन्य जातिमात्र होनेसे परमार्थ अर्थात् आत्मा कहलाता है। यहाँ गुण-गुणीमें अभेददृष्टिको अङ्गीकर गुण जो ज्ञान है उसे ही गुणी परमार्थ या आत्मा कहा गया है। वह आत्मा समय भी कहलाता है क्योंकि समय शब्दमे जो सम् उपसर्ग है उसका अर्थ एक कालमें प्रवर्तना है और अयधातु है उसका अर्थ ज्ञान और गमन दोनों है, इसतरह जो एक ही कालमें जानता भी है और परिणमनशील भी है अर्थात् जो युगपत् एकीभाव होकर ज्ञानक्रिया और परिणमनक्रिया कर रहा है वह समय कहलाता है। वह आत्मा सम्पूर्ण-नयपक्षोंसे असंकीर्ण केवल एकज्ञानरूप हो रहा है इसलिये शुद्ध कहलाता है। केवल चैतन्य-मात्र वस्तु होनेसे केवली कहा जाता है। केवल मननभावमात्र होनेसे मुनि कहलाता है। स्वयमेव ज्ञानपन कर ज्ञानी कहा जाता है। स्वकीय ज्ञानके भावमात्रसे स्वभाव कहलाता है और सत् अर्थात् चित्तके भवनमात्र होनेसे सद्भाव भी कहा जाता है। इस प्रकार शब्दोंमें भेद होनेपर भी वस्तुमें भेद नहीं है। ऐसे ज्ञानस्वभावमें जो मुनि स्थित है अर्थात् रागादि विकारी भावोंसे रहित हैं वे अवश्य ही निर्वाणको प्राप्त करते हैं तथा जो इसके विपरीत शुभ-अशुभ भावोंमें उलझते हैं वे यथायोग्य ससारके ही पात्र होते हैं ॥१५१॥

आगे परमार्थमें स्थित हुए बिना तप और व्रत बालतप और बालव्रत है, यह कहते हैं—

परमदृग्मिदु अठिदो जो कुणदि तवं वदं च धारेई ।

त सत्त्वं बालतव बालवद विंति सव्वण्ह ॥१५२॥

अर्थ—जो आत्मा ज्ञानस्वरूप परमार्थमें तो निश्चल नहीं है किन्तु तप करता है और व्रतको धारण करता है सर्वज्ञ भगवान् उन सर्व प्रकारके तप और व्रतको बालतप और बालव्रत कहते हैं ।

विशेषार्थ—श्रीभगवान्ने ज्ञान ही को मोक्षका कारण कहा है क्योंकि परमार्थभूत ज्ञानसे रिक्त मनुष्यके अज्ञान द्वारा किये हुए तप और व्रत बन्धके कारण होनेसे बालतप और बालव्रत कहे जाते हैं। तथा इसीसे मोक्षमार्गमें उनका निषेध है और ज्ञान ही को मोक्षका हेतु कहा गया है ॥१५२॥

- १ सम्मगयते गच्छति शुद्धगुणपर्यायान् परिणमतीति समय, अथवा सम्मगय, सहायादिरहितो बोधो ज्ञान यस्य भवति स समय, अथवा समित्येकत्वेन परमसमरसोभावेन स्वकीयशुद्धस्वरूपे अयन गमन परिणमन समय । (ता ५)

अब ज्ञान मोक्षका हेतु है और अज्ञान बन्धका कारण है, ऐसा नियम करते हैं—

वद-णियमाणि धरंता सीलाणि तदा तव च कुवता ।

परमद्ववाहिरा जे णिव्वाण ते ण विदति ॥१५३॥

वर्ण—जो व्रत और नियमोंको धारण करते हैं तथा शील और तपको करते हैं किन्तु परमार्थभूत ज्ञानस्वरूप आत्मासे बाह्य हैं अर्थात् उसके दृढ अज्ञान और ज्ञानसे शून्य हैं वे निर्वाणको नहीं पाते हैं ।

विशेषार्थ—ज्ञान ही मोक्षका कारण है क्योंकि उसके अभावमें स्वयं अज्ञानस्वरूप अज्ञानी जीवोंके अन्तरङ्गमें व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंका सद्भाव होनेपर भी मोक्षका अभाव रहता है । इसी तरह अज्ञान ही बन्धका कारण है क्योंकि उसके अभावमें स्वयं ज्ञानभूत ज्ञानी जीवोंके बाह्यमें व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंका असद्भाव होने पर भी मोक्षका सद्भाव है ।

यहाँ यह जो कहा है कि अज्ञानका अभाव होनेपर स्वयं ज्ञानभूत ज्ञानी जीवोंके बाह्य व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंके अभावमें भी मोक्ष होता है, उसका यह अर्थ ग्राह्य नहीं है कि ये मोक्षमार्गमें अनुपयोगी है । यहाँ आचार्यका तात्पर्य यह है कि ये व्रतनियमादिक शुभकार्य आत्मज्ञानके रहते हुए ही मोक्षके परम्परासे कारण होते हैं उसके बिना वे बन्धके कारण हैं । जिसके हृदयसे अज्ञान निकल जाता है, व्रतनियमादिरूप प्रवृत्ति तो उसकी स्वतः हो जाती है । जिस प्रकार चावलके भीतरका तुष निकल जानेपर बाह्य तुष निकल गया, यह बात अनायास सिद्ध है, उसी प्रकार अन्तरङ्गका रागभाव नष्ट हो जानेपर बहिरङ्ग विषयोंका व्यापार स्वयमेव नष्ट हो जाता है, यह अनायास सिद्ध है । परन्तु बाह्य तुष निकल जानेपर अन्तरङ्गका तुष निकल हो जावे, यह व्याप्ति नहीं, निकल भी जावे और न भी निकले । उसी प्रकार केवल बाह्य शुभाचरण होनेपर अन्तरङ्गका अज्ञान निवृत्त हो ही जावे, यह व्याप्ति नहीं, निवृत्त हो भी जावे और न भी हो जावे ॥१५३॥

अब ज्ञानस्वरूप आत्मा ही मोक्षका कारण है और उससे भिन्न परिणति बन्धका कारण है, यह कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

शिक्षरिणीछन्द

यदेतज्ज्ञानात्मा ध्रुवमवलम्बामाति अवल

शिवस्थाय हेतु स्वयमपि यतस्तच्छिव इति ।

अतोऽन्यद्वन्धस्य स्वयमपि यतो बन्ध इति तत्

ततो ज्ञानात्मत्व अवलम्बनुभूतिर्हि विहितम् ॥१०५॥

१ न हि चित्तस्थे रागभ्रावे विनष्टे सति बहिरङ्गविषयव्यापारो दृश्यते । तन्दुलस्याम्यन्तरे तुषे गते सति बहिरङ्गतुष इव ।

(ता० ५०)

अर्थ—जो यह ज्ञानस्वरूप आत्मा ध्रुव है सो जब अपने स्वरूपमें निश्चल हुआ शोभायमान होता है तभी यह मोक्षका हेतु है क्योंकि वह ज्ञान स्वयं शिवस्वरूप है। तथा इसके सिवाय अन्य जो रागादिक भाव हैं वे सब बन्धके जनक हैं क्योंकि स्वयं बन्ध-स्वरूप है। इसलिये ज्ञानस्वरूप अपना होना ही अनुभूति है। इस पद्धतिसे बन्ध और मोक्षका विधान कहा गया है ॥१०५॥

अब फिर भी पुण्यकर्मके पक्षपातीको समझानेके लिये कहते हैं—

परमद्ववाहिरा जे ते अण्णाणेण पुण्णमिच्छंति ।

ससारगमणहेतुं वि मोक्खहेउ अजाणता ॥१०६॥

अर्थ—जा परमार्थसे बाह्य हैं अर्थात् ज्ञानात्मक आत्माके अनुभवनसे शून्य है वे अज्ञानसे ससारगमनका कारण होनेपर भी पुण्यकी इच्छा करते हैं तथा मोक्षके कारणको जानते भी नहीं है।

विशेषार्थ—इस ससारमें कितने ही जीव हैं जो समस्त कर्मसमूहके नष्ट होनेपर प्रकट होनेवाले मोक्षकी इच्छा रखते हुए भी मोक्षके हेतुको नहीं जानते हैं। यद्यपि वे मोक्षके हेतुभूत, सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यस्वभाव परमार्थभूत ज्ञानके होने मात्र, तथा एकाग्रतारूप लक्षणसे युक्त, समयमारभूत, सामायिकचारित्र्यकी प्रतिज्ञा करते हैं तां भी दूरन्तकर्मसमूहके पार करनेकी असमर्थतासे जिसमें परमार्थभूत ज्ञानका अनुभवन ही शेष रह गया है, ऐसे आत्मस्वरूप वास्तविक सामयिकचारित्र्यको प्राप्त नहीं हो पाते। ऐसे जीव यद्यपि अत्यन्त स्थूल संक्लेशपरिणामरूप कर्मसे निवृत्त हो जाते हैं तो भी अत्यन्त म्थूल शुभपरिणामरूप कर्ममें प्रवृत्त रहते हैं अर्थात् अशुभ कार्योंको तो छोड़ देते हैं, परन्तु शुभ कार्योंमें प्रवृत्ति करते रहते हैं। वे कर्मातुभवकी गुरुता और लघुताकी प्राप्ति मात्रसे संतुष्टचित्त रहते हैं अर्थात् कर्मके तीव्रोदयके बाद जब मन्द उदय आता है तब उसीमें संतुष्ट होकर रह जाते हैं, उस मन्दोदयका भी दूर करनेका प्रयास नहीं करते हैं। तथा स्थूल लक्ष्य होनेसे समस्त क्रिया-काण्डको मूलसे नहीं उखाड़ते अर्थात् बुद्धिगोचर संक्लेशरूप क्रियाकाण्डको तो छोड़ देते हैं, परन्तु अबुद्धिगोचर मन्दकषायके उदयमें जायमान शुभ क्रियाकाण्डको छोड़नेमें असमर्थ रहते हैं। वे स्वयं अज्ञानरूप होनेसे केवल अशुभ कर्मको तो बन्धका कारण जानते हैं, परन्तु व्रत, नियम, शील, तप आदि शुभकर्मको बन्धका कारण नहीं जानते, किन्तु उसे मोक्षका कारण मानकर स्वीकार करते हैं।

यहाँ आचार्य महाराजने कहा है कि जो मनुष्य परमार्थ ज्ञानसे रहित हैं वे अज्ञान-वश मोक्षका साक्षात् कारण जो वीतराग परिणति है उसे तो जानते नहीं हैं और पुण्यको मोक्षका कारण समझकर उसकी उपासना करते हैं जब कि वह पुण्य संसारकी प्राप्ति का कारण है। कषायके मन्दोदयमें होनेवाली जीवकी जो शुभोपयोगरूप परिणति है उसे पुण्य कहते हैं, ऐसा पुण्य शुभकर्मके बन्धका कारण है, कर्मक्षयरूप मोक्षका कारण नहीं है, परन्तु

अज्ञानी जीव इस अन्तरको नहीं समझ पाता है। यहाँ पुण्यरूप आचरणका निषेध नहीं है, किन्तु पुण्याचरणको मोक्षका मार्ग माननेका निषेध किया है। ज्ञानी जीव अपने पदके अनुरूप पुण्याचरण करता है और उसके फलस्वरूप प्राप्त हुए इन्द्र, चक्रवर्ती आदिके वैभवका उपभोग भी करता है, परन्तु श्रद्धामे यही भाव रखता है कि हमारा यह पुण्याचरण मोक्षका साक्षात् कारण नहीं है तथा उसके फलस्वरूप जो वैभव प्राप्त हुआ है वह मेरा स्वपद नहीं है। यहाँ इतनी बात ध्यानमें रखनेके योग्य है कि जिस प्रकार पापाचरण बुद्धिपूर्वक छोड़ा जाता है उस प्रकार बुद्धिपूर्वक पुण्याचरण नहीं छोड़ा जाता—वह तो शुद्धोपयोगकी भूमिकामे प्रविष्ट होनेपर स्वयं छूट जाता है ॥१५४॥

अब ऐसे जीवोंको मोक्षका परमार्थ—वास्तविक कारण दिखाते हैं—

जीवादीसद्गुण सम्मत्त तेसिमधिगमो णाण ।

रायादीपरिहरणं चरणं एसो दु मोक्खपहो ॥१५५॥

अर्थ—जीवादिक पदार्थोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है, उन्हींका जानना ज्ञान है और रागादिकका त्याग करना चारित्र है, और यही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र मोक्षमार्ग है।

विशेषार्थ—निश्चयसे मोक्षका कारण सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र है। उनमें जीवादि-पदार्थश्रद्धानस्वभावरूप ज्ञानका होना सम्यग्दर्शन है। जीवादिज्ञानस्वभावसे ज्ञानका होना सम्यग्ज्ञान है और रागादिपरिहरणस्वभावसे ज्ञानका होना सम्यक्चारित्र है। इस तरह सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र—तीनों ही एक ज्ञानके परिणमन सिद्ध हुए, इसलिये यही सिद्धान्त निर्णीत हुआ कि ज्ञान ही परमार्थसे मोक्षका कारण है।

यही श्रीविद्यानन्दने श्लोकवार्तिकमें कहा है—

मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्तिर्ज्ञानस्येष्ट हि दर्शनम् ।

ज्ञानत्वं चार्थविज्ञप्तिश्चर्यात्वं कर्महन्तृत्वात् ॥

अर्थात् ज्ञानका मिथ्याभिप्राय छूट जाना सम्यग्दर्शन है, पदार्थका जानना ज्ञान है और कर्मोंको नष्ट करनेको सामर्थ्य होना चारित्र है।

यहाँ पर ज्ञानगुणकी प्रधानतासे कथन है, इसलिये सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रको ज्ञानकी ही परिणति सिद्ध कर एक ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा है। ज्ञानगुणका स्वपरजायकपन ही उसकी प्रधानताका कारण है ॥१५५॥

आगे मोक्षका परमार्थ कारण जो ज्ञान है उससे अन्य कर्मके मोक्षमार्गपनका प्रतिषेध करते हैं—

मोत्तूण णिच्चयदु ववहारेण विदुसा पवट्ठति ।

परमदुमस्सिदाणं दु जदीण कम्मक्खओ विहिओ ॥१५६॥

अर्थ—मात्र द्रव्यश्रुतके पाठी निश्चयनयके विषयका त्यागकर व्यवहारसे प्रवृत्ति करते हैं, परन्तु कर्मोंका क्षय परमार्थका आश्रय करनेवाले यत्ति महाराजोंके कहा गया है।

विशेषार्थ—मोक्षके परमार्थ कारणसे भिन्न जो व्रत, तप आदि शुभ कर्म हैं, वही मोक्षका कारण है, ऐसा किन्हींका पक्ष है। परन्तु यह सब निषिद्ध है क्योंकि यह सब द्रव्यान्तरका स्वभाव है अर्थात् पुद्गलद्रव्यका परिणमन है, इन स्वभावरूप ज्ञानका परिणमन नहीं होता। मोक्षका जो परमार्थ कारण है वह एकमात्र जीवद्रव्यका स्वभाव है। उस स्वभावसे ही ज्ञानका परिणमन होता है ॥१५६॥

मात्रद्रव्य श्रुतके ज्ञाता विद्वान् लोग निश्चयनयके पक्षको छोड़कर केवल व्यवहार-नयसे प्रवृत्ति करते हैं अर्थात् व्यवहारमें जो शुभाचरण बताया गया है उसका पालन करते हैं और उसके फलस्वरूप मोक्षकी इच्छा रखते हैं। परन्तु उससे कर्मोंका क्षय नहीं होता, उससे तो कषायको मन्दतामें होने वाला देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध ही होता है। कर्मोंका क्षय उन्हीं मुनियोंके होता है जो परमार्थ मोक्षमार्गका आश्रय प्राप्त कर चुके हैं।

यही अभिप्राय कलशामे प्रकट करते हैं—

वृत्त ज्ञानस्वभावेन ज्ञानस्य भवन सदा ।

एकद्रव्यस्वभावत्वात्मोक्षहेतुस्तदेव हि ॥१०९॥

अर्थ—सदा ज्ञानस्वभावसे वर्तना ही ज्ञानका होना है और एक आत्मद्रव्यका स्वभाव होनेसे वह ज्ञान ही मोक्षका हेतु है।

भावार्थ—मोक्ष आत्माका होता है, इसलिये आत्माका स्वभाव ही मोक्षका कारण हो सकता है और ज्ञान आत्माका स्वभाव है इसलिये वही मोक्षका कारण है। इसके विपरीत मन, वचन, कायके व्यापाररूप जो शुभकर्म हैं वह पुद्गलद्रव्यका स्वभाव होनेसे मोक्षका कारण नहीं हो सकता ॥१०६॥

वृत्त कर्मस्वभावेन ज्ञानस्य भवन न हि ।

द्रव्यान्तरस्वभावत्वात्मोक्षहेतुर्न कर्म तत् ॥१०७॥

अर्थ—कर्मस्वभावरूप होना ज्ञानका होना नहीं है क्योंकि वह द्रव्यान्तरका स्वभाव है। अतः शुभाशुभरूप कर्म मोक्षका हेतु नहीं है ॥१०७॥

मोक्षहेतुतिरोधानात् बन्धत्वात्स्वयमेव च ।

मोक्षहेतुतिरोधाधिभावत्वात्तन्निषिद्धयते ॥१०८॥

अर्थ—वह कर्म, मोक्षका हेतु जो ज्ञान है, उसका आच्छादन करने वाला है तथा स्वयं

१ इस गाथाके पूर्वार्धका अर्थ जयसेन स्वामीने इस प्रकार किया है कि ज्ञानी जीव परमार्थको छोड़कर व्यवहारमें प्रवृत्ति नहीं करते। इन्होंने 'व्यवहारे'का सप्तम्यन्व मानकर 'ण' को अलग किया है।

बन्धरूप है और मोक्षके हेतु—ज्ञानका आच्छादन करने वाले पुद्गलद्रव्यरूप उसका परिणमन होता है । अतः मोक्षमार्गमें उसका निषेध किया गया है ।

यहाँपर, व्रत-तपश्चरण आदि शुभकर्म मोक्षके हेतु नहीं है, यह कहा गया है, इसका यह तात्पर्य नहीं लेना चाहिये कि मोक्षमार्गमें प्रवृत्ति करने वाला मुनि इन सब कार्योंको करता नहीं है । करता है, किन्तु मात्र इन्हें मोक्षका कारण नहीं मानता, उसको श्रद्धामे ज्ञानकी ज्ञानरूप परिणति हो जाना ही मोक्षका कारण है । इस अन्तरङ्ग कारणके रहते हुए ज्ञानी जीवके अपने पदानुसार जो मन, वचन, कायके शुभ व्यापार होते हैं उनके निषेधका तात्पर्य नहीं है ।

अब कर्म मोक्षके हेतुका तिरोधान करने वाला है, यह दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

मिच्छत्तमलोच्छण्ण तह सम्मत्त खु णायव्व ॥१५७॥

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

अण्णाणमलोच्छण्ण तह णाण होदि णायव्व ॥१५८॥

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

कसायमलोच्छण्ण तह चारित्तं पि णादव्व ॥१५९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जिम प्रकार वस्त्रकी श्वेतता (शुक्लता) मलके मेलन होने पर नष्ट हो जाती है उसी प्रकार मिथ्यात्वमलसे व्याप्त होने पर सम्यक्त्व भी नष्ट हो जाता है अर्थात् आच्छादित हो जाता है, ऐसा निश्चयसे जानना चाहिये ।

जैसे वस्त्रकी सफेदी मलके सम्बन्धविशेषसे नष्ट हो जाती है वैसे ही अज्ञानरूपी मलके साथ सम्बन्ध होने पर जीवका वास्तविक ज्ञान नष्ट हो जाता है अर्थात् आच्छादित हो जाता है, यह निश्चयसे जानना चाहिये ।

और जिस तरह वस्त्रकी शुक्लता मलके सम्बन्धविशेषसे नाशभावको प्राप्त हो जाती है उसी तरह कषायरूपी मलके साथ सम्बन्ध होनेसे चारित्रगुण भी नष्ट हो जाता है अर्थात् प्रकट नहीं होता है, ऐसा जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—ज्ञानका जो सम्यक्त्व है वह मोक्षकारणरूप स्वभाव है वह जैसे परभाव-भूत मैलके साथ सम्बद्ध होनेसे वस्त्रका श्वेतभाव आच्छादित हो जाता है, वैसे ही मिथ्यात्व-रूप मैलसे आच्छादित होनेके कारण तिरोभूत रहता है । इसी तरह ज्ञानका जो ज्ञान है अर्थात् उसमें अज्ञानभाव नहीं है वह मोक्षका कारण है किन्तु मैलके सम्बन्धसे जैसे वस्त्रकी शुक्लता आच्छादित रहती है वैसे ही अज्ञानमलके साथ सम्बन्ध होनेसे उसकी मोक्ष-कारणता व्यक्त नहीं होती । इसी प्रकार ज्ञानके रागादिनिवृत्तिरूप जो चारित्र है वह

मोक्षका कारण है। परन्तु जैसे मलिनताका सम्बन्ध होनेसे वस्त्रकी शुक्लताका वर्तमानमें अभाव है वैसे ही ज्ञानमें जा चारित्र है वह यद्यपि मोक्षका हेतु है परन्तु कषायमलके द्वारा आच्छादित होनेसे वह तिरोभूत हो रहा है। इसीलिये मोक्षके कारणोंका तिरोधान करनेसे कर्मका प्रतिषेध किया गया है।

निश्चयनयसे तो गुण-गुणोंमें भेद नहीं होता, पर व्यवहारनय गुण-गुणोंमें भेदकल्पना करता है, अतः व्यवहारनयकी दृष्टिमें आत्मा गुणी है और श्रद्धा, ज्ञान तथा चारित्र ये तीन उसके गुण हैं। श्रद्धागुणका जो स्वभावरूप परिणमन है वह सम्यग्दर्शन है और विभावरूप परिणमन मिथ्यादर्शन है। ज्ञानगुणका जो स्वभावरूप अर्थात् ज्ञानरूप परिणमन है वह सम्यग्ज्ञान है और विभावरूप परिणमन अज्ञान अथवा मिथ्याज्ञान है। इसी तरह चारित्रगुणका जो स्वभावरूप अर्थात् वीतरागतारूप परिणमन है वह सम्यक्चारित्र है और रागादिरूप विभाव परिणमन अचारित्र अथवा मिथ्याचारित्र है। यहाँ इन गुणोंके विभावरूप परिणमन करनेका कारण निमित्तकी प्रधानतासे कर्मको बतलाया है। जिस प्रकार मैलके सम्बन्धसे वस्त्रकी सफेदी आच्छादित रहती है और मैलके दूर हो जाने पर प्रकट हो जाती है उसी प्रकार मिथ्यात्व, अज्ञान और कषायरूपी मैलके सम्बन्धसे श्रद्धागुणका सम्यक्त्वरूप परिणमन, ज्ञानगुणका ज्ञानरूप परिणमन और चारित्रगुणका चारित्ररूप परिणमन आच्छादित रहता है और उन मिथ्यात्व आदि मैलोंका सम्बन्ध दूर हो जाने पर उनका यथार्थ परिणमन प्रकट हो जाता है। जिस तरह वस्त्रकी सफेदी उसकी उसीमें रहती है उसी तरह आत्माके सम्यक्त्वादि गुण उसके उसीमें रहते हैं। जिस प्रकार मैलका सम्बन्ध दूर हो जाने पर वस्त्रकी सफेदी स्वयं प्रकट हो जाती है, कहीं बाहरसे नहीं आती उसी प्रकार आच्छादक अथवा विकार उत्पन्न करनेवाले कर्मोंका सम्बन्ध दूर होने पर सम्यक्त्वादि गुण स्वयं प्रकट हो जाते हैं, कहीं बाहरसे नहीं आते ॥१५७॥१५८॥१५९॥

अब कर्म स्वयं बन्धरूप है, यह सिद्ध करते हैं—

तो सञ्चणाणदरिसी कम्मरण णियेणवच्छण्णो ।

ससारसमावण्णा ण विजाणादि सञ्चदो सञ्चं ॥१६०॥

अर्थ—वह आत्मा स्वभावसे सबको जानने वाला और देखने वाला है तो भी अपने शुभाशुभ कर्मरूपी रजसे आच्छादित हो रहा है, अतएव ससार अवस्थाको प्राप्त हुआ सबको सब रूपसे नहीं जानता है।

विशेषार्थ—यद्यपि आत्माका स्वभाव ऐसा है कि वह समस्त पदार्थोंको सामान्य और विशेषरूपसे देख-जान सकता है तथापि अनादिकालसे स्वकीय आत्माके अपराध अर्थात् रागादि परिणतिसे प्रवर्तमान कर्मरूपी मलसे आच्छादित होता हुआ बन्ध दशाका अनुभवकर रहा है और उस बन्धदशामें सबरूपसे अपने सम्पूर्णरूपको नहीं जानता हुआ निरन्तर

अज्ञानी होकर ही रहता है, इससे निश्चय हुआ कि शुभाशुभकर्म ही स्वयं बन्धरूप हैं, अतः त्यागने योग्य हैं ।

यहाँ कोई यह आशङ्का करे कि जब एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कुछ कर नहीं सकता तब कर्मरूपी रजने सर्वदर्शी आत्माको अज्ञानी कैसे बना दिया ? तो उसका उत्तर यह है कि 'एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कुछ कर नहीं सकता' इसका इतना ही अर्थ है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप परिणमन नहीं कर सकता, निमित्त-नैमित्तिक भावकी दृष्टिमें एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके विभाव परिणमनमें निमित्त अवश्य होता है, इसका निषेध नहीं है ।

अब कर्म मोक्षके हेतु—सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्रका आच्छादन करने वाले हैं, यह बिनाते हैं—

सम्मत्त-पडिणिबद्ध मिच्छत्त जिणवरेहिं परिकहिय ।

तस्सोदयेण जीवो मिच्छादिट्ठि त्ति णायव्वो ॥१६१॥

णाणस्स पडिणिबद्ध अण्णाण जिणवरेहिं परिकहिय ।

तस्सोदयेण जीवो अण्णाणी होदि णायव्वो ॥१६२॥

चारित्त-पडिणिबद्धं कसायं जिणवरेहिं परिकहियं ।

तस्सोदयेण जीवो अचरित्तो होदि णायव्वो ॥१६३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सम्यक्त्वको रोकने वाला मिथ्यात्वकर्म है, ऐसा त्रिनेत्रदेवने कहा है, उस मिथ्यात्वके उदयसे जीव मिथ्यादृष्टि होता है, ऐसा जानना चाहिये ।

ज्ञानको रोकने वाला अज्ञान है, ऐसा श्री जिनवरके द्वारा कहा गया है, उस अज्ञानके उदयसे यह जीव अज्ञानी नाम पाता है, यह जानना चाहिये ।

चारित्रको घातने वाला कषाय है, ऐसा भगवान्का आदेश है, उस कषायके उदयसे यह जीव अचारित्र होता है, यह जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—आत्माका जो सम्यग्दर्शन है वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव-भूत है उसे रोकने वाला मिथ्यात्व है वह स्वयं कर्म ही है । जब उसका उदयकाल आता है तब ज्ञानके मिथ्यादृष्टिपन रहता है । इसी तरह आत्माका जो ज्ञान है वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव है, उसका प्रतिबन्धक अज्ञान है वह स्वयं कर्म है, उसके उदयसे ज्ञानके अज्ञानपन होता है । इसी तरह आत्माका जो चारित्रगुण है, वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव है, उसको रोकनेवाला कषाय है, वह कषाय स्वयं कर्म है, उसके उदयसे ज्ञानका अचारित्र भाव होता है । इसीलिये मोक्षके कारणोंका तिरोधायक-आच्छादक होनेसे कर्मका प्रतिषेध किया गया है ।

आत्मा अनाद्यनन्त चैतन्यगुणविशिष्ट एक द्रव्य है। परन्तु अनाविकालसे कर्मों के साथ एकमेक जैसा हो रहा है। इसमें जिम् तरह चेतना असाधारण गुण है उसी तरह सम्यक्त्व, चारित्र्य, सुख और वीर्य भी असाधारण गुण हैं। किन्तु उन गुणों के विकासको रोकनेवाले ज्ञानावरणादि आठ कर्म अनाविसे ही इसके साथ लग रहे हैं। उन कर्मोंमें ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार कर्म घातिया हैं जो कि आत्माके असाधारण अनुजीवी गुणोंको घातते हैं। अघातियाकर्म आत्मगुण घातक नहीं हैं, केवल उनके अभावमें प्रतिजीवी गुणोंका ही उदय होता है। घातियाकर्मोंमें ज्ञानावरण और दर्शनावरण चेतना-गुणके विकासमें बाधक हैं अर्थात् जब ज्ञानावरण कर्मका उदय होता है तब आत्माका ज्ञान नहीं प्रकट होता है और दर्शनावरणके उदयमें दर्शन नहीं हाता, अन्तरायके उदयमें वीर्य (शक्तिका) विकास नहीं होता है। इनके क्षयोपशममें आशिक ज्ञान, दर्शन तथा वीर्य प्रकट होते हैं, क्षयमें पूर्णरूपसे ज्ञानादिक गुणोंका विकास हो जाता है। मोहनीय कर्मकी तरह इनका सर्वथा उदय नहीं रहता, अन्यथा आत्माके ज्ञानगुणका सर्वथा अभाव होनेसे उसके अस्तित्वका ही लोप हो जाता, सो हां नहीं सकता। मोहनीयकर्म आत्माके सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्यको घातता है। यहाँ पर घातका यह आशय है कि गुणके विकासको रोकता तो नहीं है, किन्तु उसका विरुद्ध परिणमन करा देता है। जैसे कामला रोगा देखता ता है परन्तु श्वेतशङ्खका पीतरूप देखता है। अतः परमार्थसे देखा जाव तो यहाँ घात आत्माका अहित करने वाला है। इन्हीं ज्ञानावरणादि कर्मोंमें पापकर्म और पुण्यकर्मका विभाग है, घातिया कर्मोंको जितनी प्रकृतियों हैं वे सब पापरूप ही है। परन्तु अघातिया कर्मोंमें कुछ पापप्रकृतियों हैं और कुछ पुण्यप्रकृतियों हैं। कषायके मन्दोदयमें पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध होता है और कषायके तीव्रोदयमें पापप्रकृतियोंका बन्ध होता है। पुण्यप्रकृतियोंके विपाक कालमें सांसारिक सुखकी प्राप्ति होती है और पापप्रकृतियोंके उदयकालमें सांसारिक दुःखकी ही प्राप्ति होती है। कषायके मन्दोदयमें होने वाला जो शुभाचरण है वह भी पुण्यकर्मके बन्धमें साधक होनेसे पुण्यकर्म कहलाता है और कषायके तीव्रोदयमें होने वाला जो अशुभाचरण है वह भी पापकर्मके बन्धमें साधक होनेसे पापकर्म कहलाता है। इनमें पापकर्म तो मोक्षका बाधक है ही, परन्तु पुण्यकर्म भी मोक्षका बाधक है। इसलिये मोक्षार्थी मनुष्यको इन दोनों प्रकारके कर्मोंका त्याग करना चाहिये ॥१६१-१६३॥

यही कलशमें कहते हैं—

शार्वूलविक्रीडितछन्द

सम्यस्तव्यमिदं समस्तमपि तत्कर्मैव मोक्षार्थिना

सम्यस्ते सति तत्र का किल कथा पुण्यस्य पापस्य वा ।

सम्यक्त्वादिनिजस्वभावमवनान्मोक्षस्य हेतुर्भवं-

मैश्चैक्यप्रतिबुद्धमुत्तरस ज्ञान स्वय धावति ॥ १०९ ॥

अर्थ—‘मोक्षके अभिलाषी मनुष्यके द्वारा ये सभी कर्म छोड़ देनेके योग्य है’ इस आदेशसे जब सब कर्म छोड़ दिये तब पुण्य और पापकी क्या चर्चा रह गई ? पुण्य और

पाप तो कर्मकी विशिष्ट अवस्थाएँ हैं। जब सामान्यरूपसे कर्मका त्याग हो गया तब पुण्य पापका त्याग तो उसी त्यागमें अनायास गर्भित हो गया। इस प्रकार पुण्य और पाप दोनों प्रकारके कर्मोंके छूट जानेसे जब इस जीवकी निष्कर्मा अवस्था हो जाती है तब इसके सम्यक्त्वादि गुणोंका निज स्वभावरूप परिणमन होने लगता है और तभी उससे सम्बन्ध रखनेवाला शक्तिशाली ज्ञान मोक्षका हेतु होता हुआ स्वयं दौड़कर आता है।

भावार्थ—जब पुण्य और पाप दोनों प्रकारके कर्म छूट जाते हैं तब एक ज्ञान ही मोक्षका हेतु होता है तथा सम्यक्त्वादि गुणोंका स्वभावरूप परिणमन होने लगता है। उस समयका यह ज्ञान इतना उद्धतरस—शक्तिशाली होता है कि इसकी गतिको कोई रोक नहीं सकता। शुद्धोपयोगकी भूमिकामे क्षपकश्रेणीपर आरूढ होकर जब यह जीव पुण्यपाप-कर्मोंके जनक समस्त रागादिक विकल्पोंको दशमगुणस्थानके अन्तमे क्षय कर देता है तब उसका ज्ञान नियमसे अन्तर्मुहूर्तमे केवलज्ञानरूप हो जाता है ॥१०९॥

अब यह आशङ्का होती है कि अविरतसम्यग्दृष्टि आदि गुणस्थानोमे जब तक कर्मका उदय है और ज्ञान रागादिजन्य विकल्पपरिवर्तितसे रहित नहीं हुआ है तब तक ज्ञान ही मोक्षका मार्ग कैसे हो सकता है ? तथा कर्म और ज्ञान साथ-साथ किस तरह रह सकते हैं। इसके समाधानके लिये कलशा कहते हैं—

शार्बलविक्रीडितछन्द

यावत्पाकमुपैति कर्म विरतिर्ज्ञानस्य सम्यग् न सा

कर्मज्ञानसमुच्चयोऽपि विहितस्तावच्च काचिच्छति ।

(कन्वन्नापि समुल्लसत्यवशातो यत्कर्म बन्धाय तन्

माक्षाय स्थितमेकमेव परम ज्ञान विमुक्त स्वत ॥ ११० ॥

अर्थ—जबतक कर्म उदयको प्राप्त हो रहा है तथा ज्ञानकी, रागादिकके अभावमे जैसी निर्विकल्प परिणति होती है वैसी परिणति नहीं हो जाती है, तबतक कर्म और ज्ञान दोनोंका समुच्चय भी कहा गया है, इसमे कोई हानि नहीं है, किन्तु इस समुच्चयकी दशामे भी कर्मोदयकी परतन्त्रतासे जो कर्म होता है अर्थात् जो शुभाशुभ प्रवृत्ति होती है वह बन्धके लिये ही होती है—उसका फल बन्ध ही है, मोक्षके लिये तो स्वतः—स्वभावसे परसे शून्य अतएव जायकमात्र एक उत्कृष्ट ज्ञान ही हेतुरूपसे स्थित है।

भावार्थ—चतुर्थगुणस्थानसे लेकर दशमगुणस्थान तक कर्म और ज्ञान दोनोंका समुच्चय रहता है क्योंकि यथासंभव चारित्रमोहका उदय विद्यमान रहनेसे रागादिरूप परिणति रहती है और उसके रहते हुए शुभ-अशुभ कर्ममें प्रवृत्ति अवश्यभावी है तथा दर्शन-मोहका अनुदय हो जानेसे ज्ञानका सद्भाव है। इस समुच्चयकी दशामे इन गुणस्थानोंमें रहनेवाले जीवोंको मोक्षमार्गी माना जावे या बन्धमार्गी, यह आशङ्का उठ सकती है ? उसका उत्तर यह है कि इस दशामे कर्मोदयकी बलवत्तासे जीवोंकी जो कर्ममें प्रवृत्ति होती है उससे

तो बन्ध ही होता है और स्वभावरूप परिणत जो उनका सम्यग्ज्ञान है वह मोक्षका कारण है क्योंकि ज्ञान बन्धका कारण नहीं हो सकता। यही कारण है कि इन गुणस्थानोंमें गुणश्रेणी निर्जरा भी होती है और देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध भी होता है। इस वास्तविक अन्तरको गौण कर कितने ही लोग शुभ प्रवृत्तिको मोक्षका कारण कहने लगते हैं और रत्नत्रयको तीर्थकरप्रकृति, आहारकशरीर तथा देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंके बन्धका कारण बताते हैं ॥११०॥

आगे कर्मनय और ज्ञाननयके एकान्ती ससार-सागरमें निमग्न रहते हैं, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

मग्ना कर्मनयावलम्बनपरा ज्ञान न जानन्ति ये

मग्ना ज्ञाननयैषिणोऽपि यदतिस्वच्छन्दमन्दोद्यमा ।

विश्वस्योपरि ते तरन्ति सतत ज्ञान भवन्त स्वयं

ये कुर्वन्ति न कर्म जातु न वशा यान्ति प्रमादस्य च ॥१११॥

अर्थ—जो ज्ञानको नहीं जानते हैं तथा केवल कर्मनयके अवलम्बनमें तत्पर रहते हैं वे डूबते हैं। इसी प्रकार जो ज्ञाननयके इच्छुक हाकर भी धर्माचरणके विषयमें अत्यन्त स्वच्छन्द और मन्दोद्यम रहते हैं वे भी डूबते हैं। किन्तु जो निरन्तर स्वयं ज्ञानरूप होते हुए न तो कर्म करते हैं और न कभी प्रमादके बशीभूत होते हैं वे ही समस्त ससागरके ऊपर तैरते हैं अर्थात् संसारसे पार होते हैं।

भावार्थ—यहाँ कर्मनय और ज्ञाननयके एकान्तियोंका निरूपण करते हुए अनेकान्तसे दोनों नयोंका पालन करनेवाले पुरुषोंका वर्णन किया गया है। जो मनुष्य ससार-सागरके सतरणका मूलभूत उपाय जो ज्ञान है उसे तो समझते नहीं हैं केवल बाह्य क्रियाकाण्डके आढम्बरमें निमग्न रहते हैं वे ससार-सागरमें ही डूबते हैं और जो ज्ञाननयको तो चाहते हैं परन्तु बाह्य शुभाचरणमें स्वच्छन्द तथा अत्यन्त मन्दोत्साह है वे भी संसार-सागरमें ही डूबते हैं। और जो न तो कर्म करते हैं और न कभी प्रमादके बशीभूत हो शुभाचरणसे च्युत होते हैं वे स्वयं ज्ञानरूप होते हुए विश्वके ऊपर तैरते हैं ॥१११॥

आगे सब प्रकारके कर्मोंको नष्ट करनेपर ज्ञानज्योति प्रकट होती है, यह कहते हैं—

भेदोन्मादभ्रमरसमराज्ञाटवर्षीतमोह

मूलोन्मूल सकलमपि तत्कर्म कृत्वा बलेन ।

हेलोन्मीलत्परमकलया सार्धमारुह्यकेचि

ज्ञानज्योति कबलिततम प्रोज्जज्जन्मे मरेण ॥११२॥

अर्थ—जो मोहरूपी मदिराको पीकर उन्मत्त हुए मनुष्यको भेदके उन्मादसे उत्पन्न भ्रम-रसके भारसे नृत्य करा रहा है ऐसे सभी प्रकारके कर्मको बलपूर्वक जड़सहित उखाड़कर

वह ज्ञानज्योति जोरसे प्रकट होती है जो अनायास प्रकट होते हुए केवलज्ञानरूपी परम कलाके साथ क्रीड़ा प्रारम्भ करती है तथा सब अन्धकार दूर कर देती है ।

भावार्थ—यह जीव अनादिकालसे मोहरूपी मदिराको पीकर उसके मदमें मत्त हो रहा है तथा उसके फलस्वरूप परपदार्थोंमें इष्टानिष्ट बुद्धि कर रहा है, ऊपरसे कर्म पुण्य-पापका भेद प्रकट कर तज्जन्य उन्मादसे उत्पन्न भ्रमरूपी रमके भारसे उसे चतुर्गतिरूप ससारमें नचा रहा है, ऐसे समस्त कर्मोंको जब यह जीव बलपूर्वक जड़से उखाड़कर नष्ट कर देता है तब अज्ञानान्धकारका नष्ट करनेवाली वीतराग-विज्ञानतारूपी वह ज्ञानज्योति इसके प्रकट होती है जो अन्तर्मुहूर्तके भीतर अनायास प्रकट होनेवाली केवलज्ञानरूपी परमकलाके साथ क्रीड़ा करती है अर्थात् स्वयं केवलज्ञानरूप हो जाती है ॥११२॥

इस प्रकार जो कर्म पुण्य और पापके रूपमें दो पात्र बनकर नृत्य कर रहा था, अब वह एक पात्र होकर रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राप्तमे पुण्य-पापका वर्णन करनेवाले
तृतीयाधिकारका प्रवचन समाप्त हुआ ॥ ३ ॥



४ आस्रवाधिकार

अब आस्रवका प्रवेश होता है—

वास्तवमें जीव और पुद्गल भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं। अनादिकालसे इनकी विजातीय अवस्थारूप बन्धावस्था हो रही है। इसीसे यह आत्मा नाना योनियोंमें परिभ्रमण करता हुआ परका कर्ता बनकर अनन्त ससारी हो रहा है। बन्धावस्थाके जनक जिस आस्रवसे संसार होता है वह कैसा है? यह दिखाते हैं—

द्रुतविलम्बितछन्द

अथ महामदभिर्भरमन्थर समररङ्गपरागतमास्रवम् ।

अयमुदारगभीरमहोदयो जयति बुज्यबोधधनुर्धर ॥११३॥

अर्थ—वह आस्रव महामदके अतिशयसे भरा हुआ है। अतएव मन्थर वाल चल रहा है तथा समररूपी रङ्गभूमिमें आ पहुँचा है, ऐसे आस्रवको यह दुर्जय बोधरूपी धनुर्धर सहज ही जीत लेता है, जो उदार, गम्भीर और महान् उदयसे सहित है ॥११३॥

अब उस आस्रवका स्वरूप कहते हैं—

मिच्छत्तं अविरमण कसाय-जोगा य सैणसण्णा दु ।

बहुविहमेया जीवे तस्सेव अण्णपरिणामा ॥१६४॥

णाणावरणादीयस्स ते दु कम्मस्स कारण होंति ।

तेसि पि होदि जीवो य रागदोसादिभावकरो ॥१६५॥

(जुगलम्)

अर्थ—मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योग ये जो चार आस्रव हैं वे भावास्रव और द्रव्यास्रवके भेदसे चेतनके भी विकार हैं और अचेतन—पुद्गलके भी। इनमें जो चेतनके विकार हैं, वे जीवमें बहुत अवान्तर भेदोंको लिये हुए हैं तथा जीवके ही अनन्य परिणाम हैं। वे मिथ्यात्वादिक जीवके अनन्य परिणाम, ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्मोंके कारण हैं और उन मिथ्यात्वादिक जीवके अनन्य परिणामोंका कारण रागद्वेषादि भावोंको करने वाला जीव ही है।

विशेषार्थ—इस जीवमें राग-द्वेष-मोह ही आस्रव हैं, तथा उनके होनेमें स्वपरिणाम ही निमित्त हैं, क्योंकि उन रागद्वेषादि परिणामोंमें अजडपन है, अतएव वे चिदाभास हैं।

१. भावप्रत्ययद्रव्यप्रत्ययरूपेण संज्ञाज्ञाज्ञाचेतनाचेतना ।

(ता. वृ)

मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग ये पुद्गलके परिणाम हैं तथा ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्मों के आस्रवमें निमित्त होनेसे आस्रव कहलाते हैं। उन मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप पुद्गलके परिणामोंमें जो ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवणका निमित्तपन है उसका भी निमित्तकारण रागद्वेषमोहरूप जीवके अज्ञानमय भाव है, इसलिये आस्रवणमें निमित्तपनेका निमित्त होनेसे राग-द्वेष-माह ही परमार्थसे आस्रव है और ये भाव अज्ञानी जीवके ही होते हैं यह बात अपने आप सिद्ध होती है।

तात्पर्य यह है कि इस जीवके अनाविकालसे मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप द्रव्यप्रत्यय साथमें लगे हुए हैं। वे द्रव्यप्रत्यय पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं तथा अचेतन हैं। जब इनका विपाककाल आता है तब इनके उदयमें ज्ञानावरणादिक पुद्गलकर्मोंका आस्रव होता है। इसतरह ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवमें निमित्त पडनेसे मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप जो पुद्गलके परिणाम हैं वे आस्रव कहलाते हैं। अब यहाँ यह विचार आता है कि यदि मिथ्यात्वादि पुद्गलपरिणामोंका उदय ही ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवका कारण है, तो सामान्यतया उनका उदय सदा विद्यमान रहता है, इसलिये सदा ही आस्रव होता रहेगा तब ससारका अभाव किस तरह हागा? इसपर आचार्य कहते हैं कि उन पुद्गलपरिणामोंके विपाककालमें जो जीवके रागद्वेषमोहरूप अज्ञानमय भाव हाते हैं वे ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवमें निमित्त हैं। इसतरह उदयकी अपेक्षा पुद्गलपरिणाम ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवमें निमित्त हैं और उन पुद्गलपरिणामोंके निमित्त जीवके रागद्वेषमाह रूप अज्ञानमय भाव है। फलम्बुरूप यह बात सिद्ध हो गई कि परमार्थसे रागद्वेषमोह ही आस्रव हैं तथा वे अज्ञानी जीवके ही होते हैं। यहाँ अज्ञानीसे तात्पर्य मिथ्यादृष्टिका है। तब क्या सम्यग्दृष्टिके रागादिक नहीं होते? होते हैं, परन्तु सम्यग्दृष्टिका उनमें स्वामित्व नहीं रहता अर्थात् वह उन्हें आत्माका स्वभाव नहीं मानता ॥१६४-१६५॥

अब ज्ञानी जीवके उन आस्रवोंका अभाव दिखाते हैं—

णत्थि दु आसव-बन्धो सम्मादिद्विस्स आसवणिरोहो ।

सते पुव्वणिबद्धे जाणदि सो ते अबधतो ॥१६६॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टिके आस्रव और बन्ध नहीं हैं, किन्तु आस्रवका निरोध है अर्थात् सब है और जो पहलेके बंधे हुए कर्म सत्तामें विद्यमान हैं, उन्हें वह नवीन बन्धन करता हुआ जानता है।

१ अयमत्र भावार्थ—द्रव्यप्रत्ययोदये सति शुद्धात्मस्वरूपभावना त्यक्त्वा यदा रागादिभावेन परिणमति तदा बन्धो भवति, नैवोदयमात्रेण। यदि उदयमात्रेण बन्धो भवति? तदा सर्वदा ससार एव। कस्मादिति चेत्? सत्सारिणा सर्वदेव कर्मोदयस्य विद्यमानत्वात्। तर्हि कर्मोदयो बन्धकारण न भवतीति चेत्, तत्र, निर्विकल्पसमाधिभ्रष्टाना मोहसहितकर्मोदयो व्यवहारेण निमित्त भवति। निश्चयेन पुन अशुद्धोपादन-कारण स्वकीयरगाद्यज्ञानभाव एव भवति।

(ता वृ)

विशेषार्थ—अज्ञानमय भावोंके द्वारा ही अज्ञानमय भाव होते हैं, ज्ञानी जीवके अज्ञान-भावोंकी अनुत्पत्ति है। अतएव उसके अज्ञानमय भावोंका निरोध हो जाता है। इसीसे आत्मव-भूत रागद्वेषमोहरूप अज्ञानमय भावोंका अभाव होनेके कारण ज्ञानी जीवके आत्मवका निरोध स्वतः सिद्ध है, अतएव ज्ञानी जीव आत्मवके कारणभूत पुद्गलकर्मोंको नहीं बाँधता है, किन्तु नित्य ही अकर्ता होनेसे नवीन कर्मोंको नहीं बाँधता हुआ पूर्ववद्ध-सदवस्थारूप जो कर्म है, उन्हें ज्ञानस्वभाव होनेसे केवल जानता ही है।

यहाँ जो सम्यग्दृष्टि जीवके आत्मव और बन्धका अभाव बताया है, वह वीतराग सम्यक्त्वकी अपेक्षा बताया है। सरागसम्यग्दृष्टि जीवके चतुर्थादि गुणस्थानोंमें आगमप्रति-पादित पद्धतिके अनुसार बन्ध होता ही है, उसका निषेध नहीं है। अथवा चतुर्थादि गुण-स्थानोंमें जो बन्ध हाता है, वह मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धीका उदय निकल जानेसे अनन्त-समाारका कारण नहीं होता, अप्रत्याख्यानावरणादिके उदयमें जो बन्ध होता है उसकी यहाँ विवक्षा नहीं है ॥१६६॥

अब रागद्वेषमोहभाव ही आत्मव हैं, ऐसा नियम करते हैं—

भावो रागादिजुदो जीवेण कदो दु बधगो भणिदो ।

रायादिविप्पमुक्को अवधगो जाणगो णवरि ॥१६७॥

अर्थ—जीवके द्वारा किया हुआ जो रागादियुक्त भाव है वह बन्धका ही करनेवाला कहा गया है और रागादिसे विमुक्त जो ज्ञायकभाव है, वह अबन्धक कहा गया है अर्थात् जहाँ रागादिकसे कलुषित आत्माका परिणाम है, वहीं बन्ध होता है और जहाँ अन्तरङ्गमें रागादिककी मलिनतासे रहित ज्ञायकभाव है वहाँ बन्ध नहीं होता है।

विशेषार्थ—इम आत्मामे निश्चयसे रागद्वेषमोहके सपर्कसे जायमान जो भाव हैं वे अज्ञानमय ही हैं। जिस प्रकार चुम्बक पाषाणके सपर्कसे उत्पन्न भाव, लोहकी सूचीको हलन-चलन आदिरूप कार्य करनेके लिये प्रेरित करता है, उसी प्रकार वह अज्ञानमयभाव आत्मा-का कर्मबन्ध करनेके लिये प्रेरित करता है अर्थात् वह आत्मामे ऐसी विभावता उत्पन्न कर देता है कि जिसका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादिभावरूप परिणमनको प्राप्त हो जाता है। परन्तु रागादिकके भेदज्ञानसे जो भाव होता है, वह ज्ञायकभाव है, जिस प्रकार चुम्बक पाषाणके असपर्कमें होनेवाला भाव लोहकी सूचीको हलन-चलन आदि क्रियासे रहित रखता है, उसी प्रकार वह ज्ञायकभाव स्वभावसे ही आत्माको कर्मबन्ध करनेमें अनुत्साह-रूप रखता है अर्थात् रागादिरूप विभावताके अभावमें आत्मा स्वभावस्थ रहता है, जिससे ज्ञानावरणादि कर्मोंका बन्ध नहीं हो पाता है। इससे यह सिद्धान्त प्रतिफलित हुआ कि रागादिसे मिला हुआ अज्ञानमय भाव ही कर्मके कर्तृत्वमें प्रेरक होनेसे बन्धका करनेवाला है और रागादिसे न मिला हुआ ज्ञायकभाव केवल स्वभावका प्रकट करनेवाला होनेके कारण किञ्चिन्मात्र भी बन्धका करनेवाला नहीं है ॥१६७॥

अब आत्माके रागादिकसे असंकीर्ण ज्ञायकभावका होना संभव है, यह दिखाते हैं—

पक्के फलखि पडिए जह ण फलं बज्झए पुणो विंटे ।

जीवस्स कम्मभावे पडिए ण पुणोदयमुवेई ॥१६८॥

अर्थ—जिस प्रकार पका हुआ फल एक बार डण्ठलसे पतित होनेपर फिर डण्ठलके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता। उसी प्रकार जीवका कर्मभाव अर्थात् कर्मोदयसे जायमान रागादिभाव एक बार नष्ट होनेपर फिर उदयको प्राप्त नहीं होता।

विशेषार्थ—जिस प्रकार पका हुआ फल डण्ठलसे एक बार जुदा होनेपर डण्ठलके साथ फिर सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार कर्मोदयसे जानेवाला भाव एक बार जीवके भावसे जुदा होनेपर फिर जीवभावको प्राप्त नहीं होता। इस तरह रागादिकसे असंकीर्ण ज्ञानमय भाव संभव है।

अनादि कालसे जीवकी रागादिरूप परिणति हो रही है। उस परिणतिसे असंकीर्ण शुद्ध ज्ञायकभावरूप परिणति कभी हुई ही नहीं। इसलिये साधारण जीवोंको ऐसा प्रतिभास होता है कि रागादिकसे असंकीर्ण शुद्ध ज्ञायकभावका होना संभव नहीं है, परन्तु ऐसी बात नहीं है। रागादिकरूप जो परिणति है, वह जीवकी स्वभाव परिणति नहीं है, किन्तु मिथ्यात्वादिक द्रव्यकर्मके उदयमे होनेवाली विभाव परिणति है। द्रव्यकर्म अपना फल देकर अवश्य निर्जराको प्राप्त होते हैं। साता-असाता आदि द्रव्यकर्म जब अपना फल देते हैं तब सुख-दुःखका अनुभव होता है, अज्ञानी जीव उसमे हर्ष-विषाद करता हुआ नवीन कर्मबन्धको प्राप्त होता है, परन्तु ज्ञानी जीव उस कर्मफलमे हर्ष-विषाद नहीं करता। इसलिये उसके पूर्वबद्ध कर्म फल देकर निर्जरा हो जाते हैं, नवीन कर्मबन्ध नहीं होता है, इसतरह ज्ञानी जीवके पूर्वबद्ध कर्मको निर्जरा होते-होते दशम गुणस्थानके अन्तमे रागादिकभावोको उत्पन्न करनेमे निमित्तभूत मोहनीयकर्मका अत्यन्त क्षय हो जाता है और यह नियम है कि जिस प्रकार एक बार डंठलसे टूटा फल फिरसे डंठलके साथ सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता, उसी प्रकार एक बार क्षयको प्राप्त हुआ कर्म जीवके साथ फिरसे सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता। इस नियमानुसार जिस जीवके मोहनीय कर्मका अत्यन्त क्षय हो गया है, उसके फिर मोहनीय कर्मका बन्ध नहीं हो सकता और जब मोहनीयकर्म नहीं रहा तब उसके उदयमें जायमान रागादिक विकारीभाव कैसे रह सकेगे? इसतरह बारहवें गुणस्थानकी प्राप्तिकालके बाद अनन्त काल तक इस भव्यात्माकी एक ज्ञायकभावरूप ही परिणति रहती है। चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर दशम गुणस्थान तक इस जीवका ज्ञायकभाव यद्यपि रागादिकसे संकीर्ण रहता है, तो भी मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धोके निकल जानेसे जीवका रागादिक परिणति और ज्ञायक भावरूप परिणति इन दोनों परिणतियोंका अन्तर अनुभवमे आ जाता है। अपने-अपने पदानुसार चारित्र्यमोक्षका उदय होनेसे उसके रागद्वय उत्पन्न होते हैं और उन रागद्वयोंके सद्भावमे जो कार्य होते हैं, उन्हें भी वह करता है, तो भी ये रागादिकभाव मेरे हैं, ऐसी उसकी श्रद्धा नहीं होती, वह उस संकीर्ण दशमे भी शुद्ध ज्ञायकभावका ही अनुभव करता है ॥१६८॥

अब अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा जीवके ज्ञानमयभावका वर्णन करते हैं—

शालिनीतच्छब्द

भावो रागद्वेषमोहैर्विना यो

जीवस्य स्वाद् ज्ञाननिर्जुत एव ।

रुन्धन् सर्वान् द्रव्यकर्मोन्नवीवा-

नेषोऽभाव सर्वभावास्त्रवाणास् ॥११४॥

अर्थ—रागद्वेषमोहके विना जीवका जो भाव है, वह ज्ञानसे रचा गया है अर्थात् वह ज्ञानमय ही भाव है। वह भाव सम्पूर्ण द्रव्यकर्मके आस्त्रवके समुदायको रोकनेवाला है और यही भाव सम्पूर्ण भावास्त्रवोके अभावस्वरूप है।

भावार्थ—आत्मामें जो राग, द्वेष, मोहरूपभाव हैं, वे भावास्त्रव कहलाते हैं और उनके निमित्तसे कर्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्यका जो ज्ञानावरणादिरूप परिणमन होता है, वह द्रव्यास्त्रव है दशम गुणस्थानके ऊपर जीवका जो भाव होता है, वह रागद्वेषमोहसे रहित होता है, उसका वह भाव ज्ञानसे रचा जाता है, इसलिये ज्ञायकभाव कहलाता है। यह ज्ञायकभाव सर्व प्रकारके भावास्त्रवोके अभावस्वरूप है तथा द्रव्यकर्मके आस्त्रवोके समूहको रोकनेवाला है। ग्यारहवें गुणस्थानसे लेकर तेरहवें गुणस्थान तक योगके निमित्तसे एक सातावेदनीयका आस्त्रव होता है। पर स्थिति और अनुभागबन्धसे रहित होनेके कारण उसको यहाँ विवक्षा नहीं की गई है ॥११४॥

आगे ज्ञानीके द्रव्यास्त्रवका अभाव है, यह बिखालते हैं—

पुटवीपिडसमाणा पुव्वणिबद्धा दु पच्चया तस्स ।

कम्मसरीरेण दु ते बद्धा सव्वेपि णाणिस्स ॥१६९॥

अर्थ—उस ज्ञानी जीवके पहलेकी अज्ञानावस्थामें बँधे हुए जो प्रत्यय—कर्म है, वे पृथिवीके पिण्डके समान हैं। ज्ञानी जीवके वे सभी प्रत्यय कर्मणशरीरके साथ बँधे हुए हैं, जीवके साथ नहीं।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो पहले एक अज्ञानभावके ही द्वारा बँधे हुए मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग नामक द्रव्यास्त्रवस्वरूप प्रत्यय हैं, वे ज्ञानी जीवके लिये पृथक् द्रव्यस्वरूप, अचेतन पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे पृथिवीके पिण्डके समान हैं तथा वे सभी प्रत्यय स्वभावसे ही कर्मणशरीरके साथ बँधे हुए हैं, जीवके साथ नहीं। अतः ज्ञानी जीवके द्रव्यास्त्रवका अभाव है, यह स्वभावसे ही सिद्ध है ॥१६९॥

इसी अभिप्रायको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

भावास्त्रिभावावमय प्रपञ्चो द्रव्यास्त्रिवैभ्य स्वत एक भिन्न ।

ज्ञानी सदा ज्ञानमयैकभावा निरास्त्रवो ज्ञायक एक एव ॥११५॥

वर्ण—यह ज्ञानी जीव भावास्त्रवके अभावको प्राप्त हुआ है। इसलिये द्रव्यास्त्रवोंसे स्वयमेव भिन्न है। क्योंकि ज्ञानी सदा एक ज्ञानमय भावसे ही युक्त रहता है। अतः वह निरास्त्रव है और एक ज्ञायक ही है।

भावावयव—ज्ञानी जीव, रागादिकका अभाव होनेसे भावास्त्रवके अभावको प्राप्त हुआ है और पुद्गलद्रव्यके परिणमनरूप होनेके कारण द्रव्यास्त्रवोंसे अपने आप भिन्न है ही, इस तरह ज्ञानी जीव दोनों प्रकारके आस्त्रवोंसे रहित होता हुआ एक ज्ञायक ही रहता है तथा सदा एक ज्ञानमयभावका ही धारक होता है। ज्ञानी जीवकी यह निरास्त्रवदशा दशमगुण-स्थानके बाद तो पूर्णरूपसे बनती है और चतुर्थादि गुणस्थानोमे अपने-अपने पदानुसार यथा कथञ्चित् सम्भवती है ॥११५॥

अब ज्ञानी निरास्त्रव कैसे है ? यह दिखाते हैं—

चहुविह अण्येभ्यं बधते णाणदंसणगुणेहि ।

समये समये जज्झा तेण अबधो त्ति णाणी दु ॥१७०॥

वर्थ—जिस कारण पूर्वमे निरूपण किये गये जो सिध्दात्व, अविरमण, कपाय और योगरूप चार द्रव्यास्त्रव हैं, वे ज्ञानदर्शन गुणोंके द्वारा समय समयमे अनेक भेदोंको लिये हुए कर्मोंको बंधते हैं। इसलिये ज्ञानी अबन्ध है, ऐसा कहा गया है।

विशेषार्थ—ज्ञानीके पहलेसे ही आस्त्रव-भावनाका अभिप्राय नहीं है। इसलिये वह निरास्त्रव ही है। फिर भी उसके द्रव्यप्रत्यय जो प्रत्येक समय अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको बंधते हैं, उसमे ज्ञानगुणका परिणाम ही कारण है।^१ तात्पर्य यह है कि जब द्रव्यप्रत्यय उदयमे आते हैं तब वे जीवके ज्ञानदर्शनगुणोंको रागादिक अज्ञानभावरूप परिणाम देते हैं, उस समय रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत ज्ञानदर्शनगुण बन्धके कारण हाते हैं, वास्तवमे रागादिक-अज्ञानभावरूप परिणत ज्ञानदर्शनगुण अज्ञान ही कहलाते हैं। इस तरह पूर्ववद् द्रव्यप्रत्यय ही ज्ञानदर्शनगुणको रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत करके नवीन कर्मोंको बंधते हैं। इसलिये परमार्थसे ज्ञानी अबन्धक ही है ॥१७०॥

१ दर्शनज्ञानगुणी कथं बन्धकारणभूती भवत ? इति चेत् अयमत्र भाव —द्रव्यप्रत्यया उदयमागता सन्तो जीवस्य ज्ञानदर्शनगुणद्वय रागाद्यज्ञानभावेन परिणमयन्ति । तदा रागाद्यज्ञानभावरिणत ज्ञानदर्शन-गुणद्वय बन्धकारण भवति । वस्तुतस्तु रागाद्यज्ञानभावेन परिणत ज्ञानदर्शनगुणद्वय अज्ञानमेव भण्यते ।

आगे ज्ञानगुणका परिणाम बन्धका कारण किस तरह है, यह दिखाते हैं—

जह्मा दु जहण्णादो णाणगुणादो पुणो वि परिणमदि ।

अण्णत्त णाणगुणो तेण दु सो बधगो भणिदो ॥१७१॥

अर्थ—जिस कारण ज्ञानगुण, जघन्यज्ञानगुणसे फिर भी अन्यरूप परिणमता है । इस कारण वह ज्ञानगुण कर्मबन्धका करने वाला कहा गया है ।

विशेषार्थ—जब तक ज्ञानगुणका जघन्यभाव है तब तक अन्तर्मुहूर्तमे परिणमनशील होनेसे उसका बार-बार अन्य भावरूप परिणमन होता रहता है और वह अन्यभावरूप परिणमन यथाख्यातचारित्रकी अवस्थाके नीचे अवश्यभावी रागका सद्भाव होनेसे बन्धका हेतु हो जाता है ।

क्षयोपशमज्ञान एक ज्ञेय पर अन्तर्मुहूर्त हो स्थिर रहता है, पश्चान् ज्ञेयान्तरका अवलम्बन करता है । इसका मूल कारण मोहोदय है, जो एक ज्ञेयसे ज्ञेयान्तरमें भ्रमण कराता है । अतएव यथाख्यातचारित्रके पहले रागादिकका सद्भाव होनेसे उस ज्ञानके परिणमनको जघन्य कहा गया है तथा बन्धका कारण भी कहा है । परमार्थवृष्टिसे क्षयोपशमज्ञान न तो बन्धका कारण है और न अबन्धका कारण है । रागादिभावोका सद्भाव ही बन्धका कारण है । ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानमे क्षयोपशमज्ञान भी मोहका अभाव होनेसे बन्धका कारण नहीं है ॥१७१॥

यदि ऐसा है तो ज्ञानी निरास्रव किस प्रकार हुआ ? इसका उत्तर स्वयं आचार्य देते हैं—

दसण्णाणचरित्तं ज परिणमदे जहण्णभावेण ।

णाणी तेण दु बज्झदि पुग्गलकम्मेण विविहेण ॥१७२॥

अर्थ—जिस कारण दर्शनज्ञान और चारित्र जघन्यभावसे परिणमन करते हैं, उस कारण ज्ञानी अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मोंसे बंधता है ।

विशेषार्थ—वास्तवमे जो ज्ञानी है, उसके अभिप्रायपूर्वक रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावोका अभाव हो जाता है । इसलिये वह निरास्रव ही है । किन्तु वह ज्ञानी भी जबतक ज्ञानको सर्वोत्कृष्टरूपसे देखने, जानने और अनुचरण करनेमें अशक्त होता हुआ जघन्यभावसे ही ज्ञानको देखता, जानता और अनुचरता है तबतक उसके भी जघन्यभावकी अन्यथा अनुपपत्तिके कारण अनुमान किये गये अबुद्धिपूर्वक रागादिक भावोका सद्भाव होनेसे पुद्गलकर्मका बन्ध होता रहता है । अतएव तबतक ज्ञान देखने, जानने और अनुचरण करनेके योग्य है जबतक कि उसका जितना पूर्णभाव है उतना अच्छी तरह देख लिया जाता है, जान लिया जाता है और अनुचरित कर लिया जाता है । तदनन्तर साक्षात् ज्ञानी हुआ सब प्रकारसे निरास्रव ही होता है । उक्त कथनका सात्पर्य यह है कि यथाख्यात-चारित्रकी दशमें जब दर्शनज्ञानचारित्रका उत्कृष्ट परिणमन होता है तब ज्ञानी सब प्रकारसे

निरास्रव ही है और यथाख्यातचारित्रसे नीचेकी अवस्थामें जब दर्शनज्ञानचारित्रगुणा जघन्य परिणाम होता है तब उससे अल्प आस्रव होता है। परन्तु वह आस्रव स्वभावकृत न होकर रागादिविभावकृत होता है। इसलिये उस समय भी स्वभावकी अपेक्षा ज्ञानी निरास्रव ही कहा जाता है ॥१७२॥

आगे इसी अभिप्रायको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

सम्यस्थञ्जिजबुद्धिपूर्वमनिश राग समग्र स्वयं

बार बारमबुद्धिपूर्वमपि त जेतु स्वशक्ति स्पृशन् ।

उच्छिन्दन् परिवृत्तमव सकला ज्ञानस्य पूर्णो भव-

त्तात्मा नित्यनिरास्रवो भवति हि ज्ञानी यदा स्यात्तदा ॥११९॥

अर्थ—जब ज्ञानी आत्मा निजबुद्धिपूर्वक आनेवाले ममस्त रागको अपने आप निरन्तर दूर करता है और अबुद्धिपूर्वक आनेवाले रागको भी जीतनेके लिये बार-बार अपनी शक्तिका स्पर्श करता है तथा ज्ञानकी समस्त विकल्परूप परिणतिका उच्छेद करता हुआ पूर्ण होता है अर्थात् दर्शनज्ञानचारित्रकी उत्कृष्ट दशाको प्राप्त होता है तब सदाके लिये निरास्रव हो जाता है ॥ ११६ ॥

अब आगेकी गाथाओंकी भूमिकाके लिये प्रश्नरूप कलशा कहते हैं—

सर्वस्यामेव जीवन्त्यां द्रव्यप्रत्ययसन्ततौ ।

कुतो निरास्रवो ज्ञानी नित्यमेवेति चेन्मति ॥११७॥

अर्थ—अब यहाँ आशका होती है कि ज्ञानी जीवके जब सम्पूर्ण द्रव्यप्रत्ययाकी सन्तति विद्यमान हैं तब वह नित्य ही निरास्रव कैसे हो सकता है ? ११७ ॥

आगे इस आशकाका उत्तर कहते हैं—

सर्वे पुष्पणिबद्धा दु पृच्छया सति सम्मदिद्विस्म ।

उवभोगप्पाओग बधते कम्मभावेण ॥१७३॥

सति दु णिरुवभोज्जा वाला इत्थी जहेव पुरिमस्स ।

बंधदि ते उवभोज्जे तरुणी इत्थी जह णरस्स ॥१७४॥

होदूण णिरुवभोज्जा तह बधदि जह हवति उवभोज्जा ।

सत्तट्ठविहा भूदा णाणावरणादिभावेहिं ॥१७५॥

एदेण कारणेण दु सम्मादिट्ठी अवधगो होदि ।

आसवभावाभावे ण पृच्छया बधगा भणिदा ॥१७६॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—यद्यपि सम्यग्दृष्टि जीवके पूर्वमें बंधे हुए सभी मिथ्यात्व आदि प्रत्यय विद्यमान हैं तथापि विपाकावस्था द्वारा उपभागमें आने पर ही वे रागादि भावोंसे नवीन कर्मोंको बाँधते हैं। जिस प्रकार बाला स्त्री जबतक निरुपभोग्य रहती है तबतक वह पुरुषको स्नेह-पाशसे नहीं बाँधती, परन्तु वही स्त्री तरुणी होकर जब उपभोगके योग्य हो जाती है तब पुरुषको स्नेहपाशसे बाँध लेती है। इसी प्रकार मिथ्यात्वादि प्रत्यय जबतक निरुपभोग रहते हैं अर्थात् विपाकावस्थाको प्राप्त नहीं होते हैं तबतक वे बन्ध नहीं करते, परन्तु जब निरुपभोग्य रहकर पीछे विपाकावस्थामें आनेसे उपभोग्य हो जाते हैं तब वे रागादिभावोंके द्वारा सात या आठ प्रकारके ज्ञानावरणादिकर्मोंका बाँधने लगते हैं अर्थात् जब आयु कर्मके बंधका अवसर हाता है तब आठ कर्मोंका और उसके अनवसारमें सात कर्मोंका बाँधने लगते हैं। इसी कारणसे सम्यग्दृष्टि जीव अवन्धक होता है क्योंकि रागादिरूप जो आस्रवभाव हैं उनके अभावमें प्रत्यय बन्धक नहीं कहे गये हैं।

विशेषार्थ—जैसे तत्कालकी विवाही बालस्त्री पहले ता उपभोग याग्य नहीं होती परन्तु वही स्त्री जब तरुणावस्थाको प्राप्त हो जाती है तब उपभोग याग्य होनेसे पुरुषको अपने प्रेमपाशमें बाँध कर नाना प्रकारके बन्धनमें डाल देती है। इसी प्रकार पहले बंधे हुए कर्म जबतक सत्तासे विद्यमान रहते हैं तबतक भागने योग्य न होनेसे नवीन बन्धके कारण नहीं होते। परन्तु पीछे चलकर आवाधा काल पूरा होने पर जब उदयावलीमें आनेसे उपभोगके योग्य हो जाते हैं तब वे उपभोगके अनुरूप नवीन पुद्गलकर्मका बन्ध करने लगते हैं। इसतरह सत्तामें विद्यमान जो प्रत्यय हैं वे कर्मोदयके कार्यस्वरूप जीवके रागादि भावोंके सद्भावसे ही नवीन बन्ध करते हैं। इससे यह सिद्धान्त प्रतिफलित हुआ कि यदि ज्ञानी जीवके पहलेके बंधे हुए द्रव्यप्रत्यय हैं, तो रहें, फिर भी वह निरास्रव ही हैं क्योंकि कर्मोदयके कार्यभूत रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावके अभावमें द्रव्यप्रत्यय बन्धके कारण नहीं हैं ॥१७३॥१७४॥१७५॥१७६॥

यही भाव कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनोन्नव

विजहति न हि सत्ता प्रत्यया पूर्ववद्वा

समयमनुसरन्तो यद्यपि द्रव्यरूपा ।

तदपि सकलरागद्वेषमोहबुद्ध्यासा-

दवतरति न जानु ज्ञानिन कर्मबन्ध ॥११८॥

अर्थ—यद्यपि पहलेके बंधे हुए द्रव्यप्रत्यय समयका अनुसरण करते हुए अर्थात् उदयावलीमें आनेके कालकी प्रतीक्षा करते हुए सत्ताको नहीं छोड़ते हैं तथापि समस्त रागद्वेषमोहका अभाव हो जानेसे अथवा उनके स्वामित्वका अभिप्राय निकल जानेसे ज्ञानी जीवके कभी कर्मबन्ध नहीं होता ॥११८॥

अनुष्टुप्छन्द

रागद्वेषविमोहाना ज्ञानिनो यदसंभव ।

तत एव न बन्धोऽस्य ते हि बन्धस्य कारणम् ॥११९॥

अर्थ—क्योंकि ज्ञानी जीवके राग, द्वेष और मोहका अभाव रहता है, इसीलिये उसके बन्ध नहीं होता । वास्तवमें बन्धके कारण राग, द्वेष और मोह ही हैं ॥११९॥

आगे यही भाव गायत्र्योमें प्रकट करते हैं—

रागो दोसो मोहो य आसवा णत्थि सम्मदिट्ठिस्स ।

तस्मा आसवभावेण विणा हेद्दु ण पच्चया होति ॥१७७॥

हेद्दु चदुव्वियप्पो अट्ठवियप्पस्स कारणं भणिद ।

तेसिं पि य रागादी तेसिमभावे ण वज्झति ॥१७८॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके रागद्वेषमोहरूप आस्रव नहीं है, इसलिये आस्रवभाषके अभावमें द्रव्यप्रत्यय बन्धके कारण नहीं हैं । वे मिथ्यात्वादि चार प्रत्यय आठ प्रकारके कर्मोंके कारण कहे गये हैं और उन प्रत्ययोंके भी कारण रागादिक कहे गये हैं । सम्यग्दृष्टिके रागादि परिणामोंके अभावमें कर्मबन्ध नहीं होता है ॥

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके रागद्वेषमोहभाव नहीं होते हैं । अन्यथा सम्यग्दृष्टिपन ही नहीं हो सकता । उन रागद्वेषमोहके अभावमें द्रव्यप्रत्यय पुद्गलकर्मकी हेतुताको नहीं धारण करते हैं क्योंकि द्रव्यप्रत्ययोंमें जो पुद्गलकर्मकी हेतुता है वह रागादिभावहेतुक है अर्थात् रागादिक भावोंके रहते हुए ही द्रव्यप्रत्यय नवीन पुद्गलकर्मोंका बन्ध करते हैं । क्योंकि हेतुके अभावमें कार्य नहीं होता, ऐसी प्रतीति आबाल-गोपाल प्रसिद्ध है । अतः ज्ञानी जीवके बन्ध नहीं है ।

यहाँ चर्चा यह चल रही है कि जब सम्यग्दृष्टि जीवके सत्तामें द्रव्यप्रत्यय विद्यमान हैं तब वह बन्धरहित कैसे होता है ? इसके उत्तरमें कहा गया है कि द्रव्यप्रत्यय सत्तामें रहने मात्रसे बन्धके कारण नहीं होते, किन्तु उदयावलीमें आनेपर जब रागादिक भाव होते हैं तब उनके द्वारा वे बन्धके कारण होते हैं । इसतरह द्रव्यप्रत्ययोंमें पुद्गलकर्मके प्रति जो कारणपन है उसमें रागादिकभाव कारण पड़ते हैं और सम्यग्दृष्टि जीवके इन रागादिक भावोंका अभाव है, इसलिये उसके बन्धका अभाव कहा गया है ॥१७७॥१७८॥

अब बन्धसे रहित शुद्ध आत्मतत्त्वका अवलोकन कौन करते हैं ? यह बताते हुए शुद्धनयकी महिमाका गान कलशा द्वारा करते हैं—

वसन्ततिलकाञ्जल

अप्यास्य शुद्धनयमुदतबोधविद्ध-

मेकाग्रमेव कलशेऽपि सदैव ये ते ।

रागादिमुक्तमनसः स्वतः स्वतः

पश्यन्ति बन्धविधुरं समयस्य सारम् ॥१२०॥

अर्थ—जो महानुभाव उद्धत ज्ञानरूपी बन्धुसे युक्त शुद्धनयको अंगीकार कर निरन्तर एकाग्रताका ही अभ्यास करते हैं वे रागादि निर्मुक्त चित्तवाले होते हुए सदा बन्धसे रहित समयसार—शुद्धात्मस्वरूपका अवलोकन करते हैं ॥१२०॥

आगे शुद्धनयसे च्युत होने वाले पुरुषोंकी अवस्थाका वर्णन करते हैं—

प्रच्युत्य शुद्धनयतः पुनरेव ये तु

रागादिबोगमुपयान्ति विमुक्तबोधा ।

ते कर्मबन्धमिह विभ्रति पूर्वबद्ध-

द्रव्यास्तत्रैकतविधित्रिविकल्पजालम् ॥१२१॥

अर्थ—जो पुरुष शुद्धनयसे च्युत होकर अज्ञानी होते हुए फिरसे रागादिके साथ सम्बन्धको प्राप्त होते हैं वे पूर्वबद्ध द्रव्यास्तबोंके द्वारा नानाप्रकारके विकल्पजालको उत्पन्न करनेवाले कर्मबन्धको धारण करते हैं ॥१२१॥

आगे दृष्टान्त द्वारा यही दिखाते हैं—

जह पुरिसेणाहारो गहिओ परिणमइ सो अणेयविह ।

मस-वसा-रुहिरादी भावे उयरगिसंजुत्तो ॥१७९॥

तह णाणिसस दु पुळ्वं जे बद्धा पच्चया बहुवियप्प ।

यज्झते कम्म ते णयपरिहीणा उ ते जीवा ॥१८०॥

(जुगलम्)

अर्थ—जिमप्रकार पुरुषके द्वारा ग्रहण किया गया आहार जठराग्निसे संयुक्त होता हुआ अनेकप्रकार मांस, वसा तथा रुधिर आदि भावोंरूप परिणमन करता है उसी प्रकार ज्ञानी जीवके पूर्वबद्ध प्रत्यय अनेक प्रकारके कर्मोंको बांधते हैं, परन्तु उस समय वे जीव शुद्धनयसे च्युत होते हैं ।

विशेषार्थ—जिस समय ज्ञानी जीव शुद्धनयसे च्युत हो जाता है उस समय उसके रागादिक विकृत परिणामोंका सद्भाव होनेसे पूर्वके बंधे हुए द्रव्यप्रत्यय पुद्गलकर्मके बन्धको ज्ञानावरणादिरूप परिणमाने लगते हैं अर्थात् बन्धके कारण हो जाते हैं, क्योंकि कारणके रहते हुए कार्यकी उत्पत्ति अनिवार्यरूपसे होती है और यह बात अप्रसिद्ध भी नहीं है, क्योंकि पुरुषके द्वारा गृहीत आहारका जठराग्निसे द्वारा रस, रुधिर, मांस और वसा (चर्बी) रूप परिणमन देखा जाता है ॥१७९-१८०॥

अब फिर भी शुद्धनयकी महिमा दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

इदमेवात्र तात्पर्यं हेय शुद्धनयो न हि ।

नास्ति बन्धस्तद्व्यागात् तत्प्यागाद्बन्ध एव हि ॥१२२॥

अर्थ—यहाँ यही तात्पर्य है कि शुद्धनय छोड़ने योग्य नहीं है क्योंकि उसके न छोड़नेसे बन्ध नहीं होता और उसके छोड़नेसे बन्ध नियमसे होता है ॥१२२॥

अब उसी शुद्धनयका प्रभाव दिखाते हैं—

शार्वालिकोद्धितछन्द

धरोदारमहिम्ननादिनिधने बोधे निबधनम् छति

त्याज्य शुद्धनयो न जातु कर्तवि सर्वकष कमणाम् ।

तत्रस्था स्वमरीचिचक्रमचिरात्सहस्य नियद् बहि

पूर्ण ज्ञानवनौबमेकमचल पश्यन्ति शान्त मह ॥१२३॥

अर्थ—धीर और उदार महिमावाले अनादिनिधन ज्ञानमे जो धीरताको धारण कराने-वाला है तथा कर्मोंको सर्वतोभावेन निर्मूल करनेवाला है ऐसा शुद्धनय पुण्यपुरुषोंके द्वारा कदापि त्यागने योग्य नहीं है क्योंकि उसमे स्थिर रहनेवाले ज्ञानी जीव बाह्य पदार्थोंसे जाने-वाले अपनी किरणोंके समूहको शीघ्र ही समेटकर पूर्णज्ञानधन, अद्वितीय, अचल तथा शान्त तेजका अवलोकन करते हैं ॥१२३॥

आगे परमतत्त्वका अन्तरङ्गमे अवलोकन करनेवाले पुरुषके पूर्ण ज्ञान प्रकट होता है, यह कलशद्वारा कहने हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

रागादाना झगिति विगमास्त्वतोऽप्यास्त्राणा

निस्थोद्यात किमपि परम वस्तु सपश्यतोऽन्त ।

स्कारस्फुरै स्वरसविसरै प्लावयस्त्वर्मावा-

नालोकान्तादचलमतुल ज्ञानमुन्मग्नमतत् ॥१२४॥

अर्थ—सब ओरसे रागादिक आस्रवोंका शीघ्र ही विलय हो जानेके कारण जो निरन्तर प्रकाशमान किसी अनिर्वचनीय परम तत्त्वका अन्तरङ्गमे अवलोकन करता है ऐसे ज्ञानी जीवके अनन्तानन्त स्वकीयरसके समूहसे लोकपर्यन्त समस्त पदार्थोंको अन्तर्निमग्न करता हुआ अचल और अतुल्य ज्ञान प्रकट होता है ॥१२४॥

इस प्रकार आस्रवतत्त्व रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस तरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राभृतमे आस्रवका निरूपण करनेवाले चतुर्थ अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥ ४ ॥

५. संवरधिकार

मोक्षमार्गका प्रथम उपयोगी अङ्ग संवरतत्त्व है, निर्जरा तो प्रत्येक प्राणीके प्रत्येक समय होती रहती है क्योंकि 'कर्मफलानुभवनं हि निर्जरा' अर्थात् कर्मका फल भोगना ही निर्जरा है। परन्तु ऐसी निर्जरा कार्यकारिणी नहीं, संवरतत्त्वके बिना निर्जराका कोई उत्कर्ष नहीं। अतः मोक्षमार्गोपयोगी संवरतत्त्वको कहते हैं।

अब संवरतत्त्वका रङ्गभूमिमें प्रवेश होता है—

आगे श्रीअमृतचन्द्रस्वामी संवरतत्त्वकी प्राप्तिमें परम सहायक भेदविज्ञानरूप चैतन्य-ज्योतिका वर्णन करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

भाससारविरोधिसंवरजयैकान्तावल्लिख्यस्रव-

न्यक्कारात्प्रतिलब्धनित्यविजय सपादयत्सवरम् ।

ध्यावृत्त पररूपतो निर्यामित सन्धक्स्वरूपे स्फुर-

ज्योतिस्त्रिन्मयमुज्ज्वल निजरसप्राग्भारमुज्जृम्भते ॥१२५॥

अर्थ—अनादिसंसारसे अपने विरोधी संवरको विजयकर एकान्तसे मदोन्मत्त आस्रवका तिरस्कारकर जिसने नित्य विजय प्राप्त की है ऐसे संवरको प्राप्त करानेवाला, परद्रव्य तथा परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले भावोंसे भिन्न, अपने स्वरूपमें स्थिर, सातिशय उज्ज्वल, स्फुरायमान तथा निजरसके भारसे पूरित चैतन्यमय ज्ञानज्योति उदयको प्राप्त होती हुई विस्तारको प्राप्त होती है।

भावार्थ—संवर अनादि कालीन नहीं है किन्तु आस्रव अनादिकालीन है, यह आस्रव संवरका विरोधी है उसे उत्पन्न हो नहीं होने दिया। अतएव उसे जीतकर विजयके उल्लासमें मदावल्लिप्त हो रहा है। परन्तु जब भेदज्ञानरूपी चिन्मय ज्योतिका प्रकाश होता है तब उत्पन्न हुआ संवर आस्रवका तिरस्कारकर स्थायी विजयको प्राप्त करता है। वह भेदज्ञानरूपी चिन्मय ज्योति, कर्म-नोकर्मरूप पुद्गलद्रव्यसे तथा उनके निमित्तसे जायमान रागादिक चिदाभासोंसे आत्माको पृथक् करती है, अत्यन्त उज्ज्वल है और आत्मिक रससे परिपूर्ण है। जब इस ज्योतिका उदय हो जाता है तभी संवरकी प्राप्ति होती है। इसलिये सर्वप्रथम उसीकी महिमाका गान किया गया है ॥१२५॥

अब प्रथम ही समस्त कर्मोंके संवरका परम उपाय जो भेदविज्ञान है उसकी प्रशंसा करते हैं—

उवओए उवओगो कोहादिसु णत्थि को वि उवओगो ।

कोहे कोहो वेव हि उवओगे णत्थि खलु कोहो ॥१८१॥

अद्विवियप्ये कम्मे णोकम्मे चावि णत्थि उवओगो ।

उवओगत्ति य कम्म णोकम्म चावि णो अत्थि ॥१८२॥

एयं तु अविवरीद णाणं जइया उ होदि जीवस्स ।

तइया ण किंचि कुवदि भाव उवओगसुद्धप्पा ॥१८३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—उपयोगमे उपयोग है, क्रोधादिकमें कोई भी उपयोग नहीं है, निश्चयसे क्रोधमें ही क्रोध है, उपयोगमे क्रोध नहीं है, आठ प्रकारके कर्ममें तथा शरीररूप नोकर्ममें उपयोग नहीं है और उपयोगमे कर्म तथा नोकर्म नहीं हैं। इसप्रकारका सम्यग्ज्ञान जब जीवको हो जाता है तब उपांगसे शुद्ध आत्मावाला अर्थात् शुद्धोपयोगरूप होता हुआ यह जीव कुछ भी भाव—क्रोधादि विकृतभाव नहीं करता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे कोई द्रव्य किसी अन्य द्रव्यका नहीं होता, क्योंकि दोनो द्रव्योंके भिन्न-भिन्न प्रदेश होनेसे एक सत्ता नहीं हो सकती। अतः एकद्रव्यका अन्यके साथ आधाराधेय सम्बन्ध नहीं होता। इस कारण द्रव्यका स्वरूपमे प्रतिष्ठित होना ही उसका आधाराधेय सम्बन्ध है। इसलिये ज्ञान, जाननरूप क्रियामें प्रतिष्ठित है क्योंकि जाननरूप क्रिया, ज्ञानसे अभिन्न होनेके कारण ज्ञानमे ही रह सकती है। तथा क्रोधादिक क्रोधनरूप क्रियामें प्रतिष्ठित है क्योंकि क्रोधनरूप क्रिया क्रोधादिकोंसे अभिन्न होनेके कारण क्रोधादिकोंमे ही हो सकती है। क्रोधादिक भावोंमे, ज्ञानावरणादिक कर्मोंमे तथा शरीरादिक कर्मोंमे ज्ञान नहीं है और न ज्ञानमें क्रोधादिकभाव, ज्ञानावरणादिक कर्म तथा शरीरादिक नोकर्म ही हैं क्योंकि इनका स्वरूप परस्परमे अत्यन्त भिन्न है इसीसे इनके परस्परमे परमार्थसे आधाराधेयभाव नहीं है। जैसे ज्ञानका जाननपन स्वरूप है वैसे क्रुद्धता स्वरूप नहीं है, इसीतरह क्रोधका जैसे क्रुद्धता-स्वरूप है वैसे जाननपन स्वरूप ही है, ऐसी ही व्यवस्था है। इससे विपरीत व्यवस्था करनेको कोई भी समर्थ नहीं, क्योंकि जाननरूप और क्रोधनरूप क्रिया, भावभेदसे भिन्न-भिन्न हैं, तथा इन क्रियाओंमे स्वरूपभेद भी है, इससे यह भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। इसीसे ज्ञान और अज्ञानका परस्परमे आधाराधेयभाव नहीं है। यही बात दृष्टान्त द्वारा दिखाते हैं—जैसे आकाश नामक एकद्रव्य है, उसके आधाराधेयभावपर विचार कीजिये। आकाशसे भिन्न कोई महान् पदार्थ नहीं है जिसके आश्रय यह रहे, अतः आकाश ही आधार और आकाश ही आधेय है। इसीतरह ज्ञान ही आधार और ज्ञान ही आधेय है। इसी प्रकार क्रोधादिकोंमे भी यह नियम है। इस तरह साधु रीतिसे भेदज्ञानकी सिद्धि निर्विवाद है। इस पद्धतिसे जब इस भेदज्ञानमें विपरीतज्ञानकी कणिका भी नहीं रहती तब यह अविचलरूपसे स्थिर हो जाता है। उस कालमे यह ज्ञान शुद्धोपयोगमय आत्मरूप होता हुआ राग-द्वेष-मोहभाव-को नहीं करता है। अतएव इसी भेदज्ञानके बलसे शुद्ध आत्माकी उपलब्धि होती है और शुद्ध आत्माकी उपलब्धिसे राग-द्वेष-मोहके अमाशरूप संवर होता है ॥१८१-१८३॥

अथ अमृतचन्द्रस्वामी कलशके द्वारा इसी भेदज्ञानका वर्णन करते हैं—

शार्बलबिक्लिहितछन्द

चैद्रूप्य जडरूपतां च दधतो कृत्वा विभाग द्वयो-

रन्तर्दार्कणदारणेन परितो ज्ञानस्य रागस्य च ।

भेदज्ञानमुदेति निर्मलमिदं मोदध्वमभ्यासिता

शुद्धज्ञानघनौघमेकमधुना सन्तो द्वितीयच्युता ॥१२६॥

अर्थ—ज्ञान चैतन्यरूपताको धारण करता है और राग पुद्गलके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण जडरूपताको धारण करता है। इस प्रकार इन दोनोंके बीचमें तीक्ष्ण छैनीके द्वारा विभाग करके निर्मल भेदज्ञान उत्पन्न होता है। सो हे सत्पुरुष! रागादिसे च्युत होकर इस समय शुद्धज्ञानघनस्वरूप इस एक भेदज्ञानका आश्रय कर आनन्दका अनुभव करो ॥१२६॥

अथ भेदविज्ञानसे ही शुद्धात्माकी उपलब्धि किस तरह होती है, यह कहते हैं—

जह कणयमगितविय पि कणयहाव ण त परिच्चयइ ।

तह कम्मोदयतविदो ण जहदि णाणी उ णाणित्त ॥१८४॥

एव जाणइ णाणी अण्णाणी मुणदि रायमेवाद ।

अण्णाणतमोच्छण्णो आदसहाव अयाणतो ॥१८५॥

(जुम्मम्)

अर्थ—जिस प्रकार अग्निसे तपाया हुआ भी सुवर्ण अपने सुवर्णपनको नहीं छोड़ता है उसी प्रकार कर्मोदयसे तपाया हुआ भी ज्ञानी अपने ज्ञानीपनको नहीं छोड़ता है, ऐसा ज्ञानी जानता है। परन्तु अज्ञानरूपी अन्धकारसे आच्छादित हुआ अज्ञानी आत्मस्वभावको नहीं जानता हुआ रागको ही आत्मा मानता है।

विशेषार्थ—क्योंकि जिस जीवके पूर्वोक्त रीतिसे भेदविज्ञान हो गया है वही जीव भेदविज्ञानके सद्भावसे ज्ञानी होता हुआ इस प्रकार जानता है कि जिस प्रकार सुवर्ण प्रचण्ड अग्निसे तपाये जानेपर भी अपने सुवर्णस्वभावको नहीं त्यागता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव तीव्र कर्मविपाकसे युक्त होनेपर भी अपने ज्ञानस्वरूपको नहीं त्यागता है, क्योंकि “हजारों कारणोंके द्वारा भी किसीका स्वभाव छुड़ाया नहीं जा सकता।” यदि छुड़ाया जाने लगे तो उस स्वभावमात्र वस्तुका ही उच्छेद हो जायेगा, सो होता नहीं, क्योंकि सन् पदार्थका नाश होना असंभव है। इसी प्रकार ऐसा जानता हुआ ज्ञानी मनुष्य कर्मसे आक्रान्त होने पर भी न राग करता है, न द्वेष करता है और न मोह करता है किन्तु केवल आत्माको ही प्राप्त होता है और जिस जीवके पूर्व कथित भेदविज्ञान नहीं है वह उसके अभावसे अज्ञानी होता हुआ अज्ञानान्धकारसे आच्छादित होनेके कारण चैतन्य चमत्कारमात्र आत्मस्वभावको न जानता हुआ रागको ही आत्मा मानकर राग करता है, द्वेष करता है तथा मोह करता है

तथा शुद्ध आत्माको नहीं प्राप्त होता है। इससे सिद्ध हुआ कि भेदविज्ञानसे ही शुद्धात्माकी उपलब्धि होती है ॥१८४॥१८५॥

अब शुद्धात्माकी उपलब्धिसे ही संवर किस प्रकार होता है, यह कहते हैं—

शुद्ध तु वियाणतो सुद्ध चेवप्पय लहदि जीवो ।

जाणंतो दु असुद्धं असुद्धमेवप्पय लहइ ॥१८६॥

अर्थ—शुद्ध आत्माको जाननेवाला जीव शुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है और अशुद्ध आत्माको जाननेवाला जीव अशुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो जीव नित्य ही अखण्ड धारावाही ज्ञानके द्वारा शुद्ध आत्मा की उपलब्धि करता रहता है वह 'ज्ञानमय भावसे ज्ञानमय ही भाव होता है' ऐसा नियम होनेसे नवीन कर्मोंके आस्रवमे निमित्तभूत रागद्वेषमोहकी सतानका निरोध हो जानेसे शुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है और जो नित्य ही अज्ञानके द्वारा अशुद्ध आत्माकी उपलब्धि करता रहता है वह, 'अज्ञानमय भावसे अज्ञानमय ही भाव होता है' ऐसा नियम होनेसे नवीन कर्मोंके आस्रवमे निमित्तभूत रागद्वेषमोहकी सन्तानका निरोध न होनेके कारण अशुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है। अतः शुद्धात्माकी उपलब्धिसे ही संवर होता है ॥१२६॥

यही भाव कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

यदि कथमपि धारावाहिना बोधनेन

ध्रुवमुपलभमान शुद्धमात्मानमास्ते ।

तदयमुद्धदात्माराममात्मानमात्मा

परपरिणतिरोचाच्छुद्धमेवाभ्युपैति ॥१२७॥

अर्थ—यदि यह आत्मा किसी तरह धारावाहीज्ञानके द्वारा निरन्तर शुद्ध आत्माकी उपलब्धि करता हुआ स्थित रहता है तो यह जो आत्मामे ही सब ओरसे रमण कर रहा है तथा परपरिणतिके रुक जानेसे जो अत्यन्त शुद्ध है ऐसी आत्माको ही प्राप्त होता है ।

भावार्थ—यदि यह जीव बीचमें ज्ञेयान्तरका व्यवधान न देकर निरन्तर शुद्ध आत्माकी ही ध्यान करता रहता है तो उसकी रागादिरूप परिणति नियमसे छूट जाती है और उसके छूट जाने पर वह निश्चल शुद्ध आत्माको ही प्राप्त होता है ॥१२७॥

अब किस प्रकार संवर होता है ? यह कहते हैं—

अप्पाणमप्पणा रुंधिऊण दोपुण्णपावजोएसु ।

दंसणणाणस्सि ठिदो इच्छाविरओ य अण्णस्सि ॥१८७॥

जो सच्चसंगमुक्तो ज्ञायति अप्याणमप्यणो अप्या ।

ण वि कम्मं णोकम्मं वेदा चेयेइ एयत्त ॥१८८॥

अप्याण ज्ञायतो दसणणाणमओ अणणमओ ।

लहइ अचिरेण अप्याणमेव सो कम्मपविमुक्क ॥१८९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो आत्मा आत्माके द्वारा अपने ही आत्माको पुण्य और पापरूप दो योगोसे रोक कर दर्शन-ज्ञानमे स्थिर भावको प्राप्त हो जाता है, अन्य पदार्थोमे इच्छाका त्याग कर देता है, सब परिग्रहसे मुक्त होकर आत्माके द्वारा स्वीय आत्माका ध्यान करता है, कर्म और नोकर्मको नहीं चिन्तता है, चेतयिता होकर गुण-गुणीके विभागसे रहित एक-अखण्ड आत्माका ही चिन्तन करता है और आत्माका ध्यान करता हुआ जा दर्शन-ज्ञानसे तन्मय तथा रागादिक अन्यभावोसे अतन्मय हो जाता है वह शीघ्र ही कर्मोसे विमुक्त आत्माको प्राप्त होता है ॥

विशेषार्थ—निश्चयसे जो आत्मा राग-द्वेष-मोहमूलक शुभ-अशुभ योगोमे प्रवृत्ति करनेवाले अपने आत्माका आत्माके ही द्वारा वृद्धतर भेदविज्ञानके बलसे अत्यन्त रोककर शुद्ध दर्शन-ज्ञानस्वरूप आत्मद्रव्यमे प्रतिष्ठित करता है, समस्त परद्रव्योंकी इच्छाका परित्याग कर समस्त परिग्रहसे विमुक्त होता हुआ नित्य ही अत्यन्त निष्कम्प रहता है, कर्म-नोकर्मका किञ्चिन्मात्र भी स्पर्श न करता हुआ आत्माके द्वारा स्वीय आत्माका ही ध्यान करता है और स्वयं सहज चेतक-ज्ञायक स्वभाव होनेसे एकत्वका ही चिन्तन करता है वह एकत्वके चिन्तनसे अत्यन्त विविक्त चैतन्यचमत्कारमात्र आत्माका ध्यान करता हुआ शुद्ध दर्शन-ज्ञानमय आत्मद्रव्यका प्राप्त होता है तथा शुद्धात्माकी प्राप्ति होनेपर समस्त परद्रव्योंके साथ तन्मय-पनका उल्लङ्घन करता हुआ शीघ्र ही सम्पूर्ण कर्मोसे विमुक्त आत्माको प्राप्त होता है, यही संवरका प्रकार है ॥१८७॥१८८॥१८९॥

यही भाव कलशमे दिखाते हैं—

मालिनीछन्द

निजमहिमरतानां भेदविज्ञानशक्त्या

भवति निवृत्तमेवां शुद्धतत्त्वोपलम्भ ।

अवलितमलिलान्वद्वयदुरे स्थितानां

भवति सति च तस्मिन्मलय कर्ममोक्ष ॥१२८॥

अर्थ—जो भेदविज्ञानकी शक्तिसे अपने आत्मस्वरूपकी महिमामें रत है ऐसे ही पुरुषोंको शुद्ध आत्माका लाभ होता है तथा शुद्धात्माके लाभके अनन्तर जो अन्यद्रव्यसे सर्वदा निस्पृह रहते हैं उन्हींके कर्मका अक्षय मोक्ष होता है ॥१२८॥

आगे किस क्रमसे संवर होता है ? यह कहते हैं—

तेसिं हेऊ भणिदा अज्झवसाणाणि सव्वदरिसीहिं ।

मिच्छत्तं अण्णाण अविरयभावो य जोगो य ॥१९०॥

हेउ अभावे जियमा जायदि णाणिस्स आसवणिरोहो ।

आसवभावेण विणा जायदि कम्मस्स वि णिरोहो ॥१९१॥

कम्मसाभावेण य णोकम्माणं पि जायइ णिरोहो ।

णोकम्मणिरोहेण य ससारणिरोहणं होइ ॥१९२॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सर्वज्ञ भगवान् ने उन पूर्व कथित राग-द्वेष-मोहभावोंके कारण मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योग ये चार अध्यवसान कहे हैं । ज्ञानी जीवके इन हेतुओंके अभावमें नियन्त्रणसे आस्रवका निरोध हो जाता है, आस्रवभावके विना कर्मका भी निरोध हो जाता है, कर्मके निरोधसे नोकर्मोंका भी निरोध हो जाता है और नोकर्मोंके निरोधसे ससारका निरोध अनायास हो जाता है ॥

विशेषार्थ—जीवके जब तक आत्मा और कर्ममें एकत्वका अभिप्राय है तब तक उसके मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योग इन चार अध्यवसान भावोंकी सत्ता है । ये अध्यवसानभाव ही रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावके कारण हैं, आस्रवभाव कर्मका कारण है, कर्म नोकर्मका मूल है और नोकर्म ससारका आदि कारण है । इस प्रकार यह आत्मा निरन्तर आत्मा और कर्ममें अभिन्नताके निश्चयसे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगसे तन्मय आत्माका अध्यवसाय करता है, उस अध्यवसायसे रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावकी भावना करता है, और रागद्वेषमोहभावोंको अपने माननेसे इनके द्वारा कर्मका आस्रव होता है, कर्मसे नोकर्म होता है, और नोकर्मसे ससार होता है । परन्तु जब आत्माके आत्मा और कर्मका भेदविज्ञान हां जाता है तब उसके बलसे शुद्ध चैतन्यचमत्कारमय आत्माकी प्राप्ति होती है, आत्माकी प्राप्तिसे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगरूप, आस्रवके हेतुभूत अध्यवसानोंका अभाव होता है, इनके अभावसे रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावका अभाव हो जाता है, इन आस्रवभावोंके अभावसे कर्मका अभाव हो जाता है, कर्मका अभाव होने पर नोकर्मका अभाव होता है और नोकर्मके अभावसे ससारका अभाव हो जाता है । इस प्रकार यह संवरका क्रम है ॥१९०॥१९१॥१९२॥

आगे कलशा द्वारा भेदविज्ञानकी महिमा प्रकट करते हैं—

उपजातिच्छन्द

सपद्यते सवर एष साक्षात् शुद्धात्मतत्त्वस्य किलोपकम्मात् ।

स भेदविज्ञानत एव तस्मात्तत् भेदविज्ञानमसौष भाव्यम् ॥१२५॥

अर्थ—निश्चयकर शुद्धात्मतत्त्वके उपलम्भसे साक्षात् सवर होता है और शुद्धात्माका उपलम्भ भेदविज्ञानसे होता है। इसलिये वह भेदविज्ञान निरन्तर भावना करने योग्य है ॥ १२९ ॥

अब भेदविज्ञान कब तक भावने योग्य है ? यह कहते हैं—

भावयेद् भेदविज्ञानमिदमच्छिन्नधारया ।

तावद्यावत्पराच्युत्वा ज्ञानं ज्ञाने प्रतिष्ठते ॥१३०॥

अर्थ—यह भेदविज्ञान अविच्छिन्न रूपसे तब तक भावना करने योग्य है जब तक ज्ञान परसे च्युत होकर ज्ञानमे स्थिर नहीं हो जाता ॥१३०॥

अब भेदविज्ञान ही सिद्धपदकी प्राप्तिका कारण है, यह कहते हैं—

भेदविज्ञानत सिद्धा सिद्धा ये किल केचन ।

तस्यैवाभावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥१३१॥

अर्थ—जो कोई सिद्धपदको प्राप्त हुए है वे सब भेदविज्ञानसे ही हुए हैं और जो कोई इस ससारमें बंधे है वे सब इसी भेदविज्ञानके अभावसे ही बंधे हैं ॥१३१॥

आगे सवरसे कैसा ज्ञान प्राप्त होता है ? यह कहते हैं—

मन्दाक्रान्तालम्ब

भेदज्ञानोच्छलनकलनाच्छुद्धतरवोपलम्भाद्

रागग्रामप्रलयकरणात्कर्मणां सवरंण ।

विश्रतोष परमममलालोकमम्लानमेक

ज्ञान ज्ञाने नियतमुदित शाश्वतोद्योतमेतत् ॥१३२॥

अर्थ—भेदज्ञानकी प्राप्तिसे शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धि हुई, शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धिसे रागसमूहका प्रलय हुआ और रागसमूहके प्रलयसे कर्मोंका सवर हुआ तथा कर्मोंके सवरसे यह ऐसा ज्ञान प्रकट हुआ जो कि परम सतोषको धारण कर रहा है, निर्मल प्रकाशसे सहित है, कभी म्लान नहीं होता है, एक है, ज्ञानमे स्थिर रहता है, और नित्य ही उद्योतरूप रहता है ।

भावार्थ—अनादि कालसे यह जीव अज्ञानवश नानाप्रकारके दुःखोंसे आकीर्ण संसारमे भ्रमता हुआ आकुलताका पात्र रहता है। परन्तु जब इस जीवका संसार अल्प रह जाता है तब पहले इसे अज्ञानका अभाव होनेसे स्वपरका भेदज्ञान होता है, तदनन्तर उसीका निरन्तर अभ्यास करता है, पश्चात् उस दृढ़ अभ्यासकी सामर्थ्यसे शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धि होती है, अनन्तर उस शुद्ध आत्माके बलसे रागादिकरूप विभावभावोंके समुदायका

नाश हो जाता है और रागादिकोंके नाशसे कर्मोंका बन्ध न होकर संवर होता है। तदनन्तर परम संतोषको धारण करने वाले ऐसे ज्ञानका उदय होता है जिसका प्रकाश अत्यन्त निर्मल है, जो अम्लान है, एक है, ज्ञानमे ही स्थिर है, और नित्य उद्योतसे सहित है। अर्थात् क्षायोपशमिक ज्ञानमें यह सब विशेषताएँ नहीं थीं, जो अब केवलज्ञानमे प्रकट हुई हैं ॥ १३२ ॥

इस तरह संवर रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इसतरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राभृतमे सवरतत्त्वका वर्णन करने वाले पञ्चम अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥ ५ ॥



६ निर्जराधिकार

अनन्तर निर्जराका प्रवेश होता है—

शार्बूलविक्रीडितछन्द

रागाद्यास्रवरोधतो निजधुरा छत्वा पर सवर

कर्मागामि समस्तमेव भरतो दूरास्त्रिगुणस्थित ।

प्राग्वद् तु तदेव दग्धुमधुना व्याजृम्भते निर्जरा

ज्ञानज्योतिरपावृत न हि यतो रागादिभिर्मूर्च्छति ॥१३१॥

अर्थ—उधर रागादिक आस्रवोंके रुकनेसे निजधुराको धारणकर उत्कृष्ट सवर, आगामी सभी कर्मोंको अपने अतिशयसे दूरसे ही रोकता हुआ स्थित था, इधर अब पहलेके बँधे हुए कर्मोंको जलानेके लिए निर्जरारूप अग्नि विस्तारको प्राप्त हो रही है। इस तरह सवर और निर्जराके द्वारा ज्ञानज्योति इस प्रकार प्रकट होती है कि जिससे वह रागादिकके द्वारा फिरसे मूर्च्छित नहीं होती।

भावार्थ—राग-द्वेष आदिक आस्रवको रोककर जब संवर अपनी पूर्ण शक्तिके साथ प्रकट होता है तब वह अपनी सामर्थ्यसे आगामी कर्मोंको दूरसे रोक देता है अर्थात् सवरके होनेपर आगामी कर्मोंका आगमन रुक जाता है। और पहलेके बँधे हुए जो कर्म सत्तामे रहते हैं उन्हें नष्ट करनेके लिये निर्जरा आगे आती है। इस तरह सवरपूर्वक निर्जराके होनेपर इस जीवके वह ज्ञानज्योति—वह वीतराग विज्ञानता प्रकट होती है कि जो फिरसे रागादिकसे मूर्च्छित नहीं होती ॥१३१॥

आगे सम्यग्दृष्टिकी सभी प्रवृत्तियाँ निर्जराका निमित्त हैं, यह कहते हैं—

उपभोगमिदियेहि दब्बाणमचेदणाणमिदराणं ।

ज कुणदि सम्मदिद्धी त सब्व णिज्जरणिमिच्छं ॥१९३॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि चेतन और अचेतन पदार्थोंका इन्द्रियोंके द्वारा जो उपभोग करता है वह सब निर्जराका ही कारण होता है।

विशेषार्थ—रागरहित मनुष्यका उपभोग निर्जराके लिये ही होता है, और रागादिक-भावोंके सद्भावसे मिथ्यादृष्टिजीवके जो चेतन-अचेतन द्रव्योंका उपभोग है वह बन्धका ही निमित्त है। वही उपभोग रागादिकभावोंका अभाव होनेसे सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जराका ही निमित्त होता है। इस कथनसे यहाँ द्रव्यनिर्जराका स्वरूप कहा गया है।

सम्यग्दर्शनकी महिमा वचनके अगम्य हैं, सम्यग्दर्शन होते ही गुणश्रेणी निर्जराका प्रारम्भ हो जाता है। सम्यग्दृष्टि जीव इन्द्रियोंके द्वारा जो चेतन-अचेतन द्रव्योंका उपभोग करता है उसमें उसकी अन्तरङ्गसे विरक्ति रहती है। चारित्र्यमोहके उदयकी बलवत्तासे वह विषयोंके उपभोगमें प्रवृत्त होता है। पर अन्तरङ्ग उसका उस ओरसे विरक्त ही होता है। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि जीवके कर्म, विपाकावस्था आनेपर अपना फल देकर खिर तो जाते हैं पर नवीन बन्धके कारण नहीं बनते ॥१९३॥

अब भावनिर्जराका स्वरूप कहते हैं—

दुःखे उवभुञ्जते णियमा जायदि मुहं वा दुक्ख वा ।

तं मुहदुक्खमुदिण्ण वेददि अह णिज्जर जादि ॥१९४॥

अर्थ—परद्रव्यके उपभुक्त होनेपर नियमसे सुख और दुःख उत्पन्न होता है, उदयमें आये हुए उस सुख और दुःखको यह जीव अनुभवता है, फिर आस्वाद देकर वह कर्म द्रव्य-निर्जराका प्राप्त होता है।

विशेषार्थ—जिस कालमें परद्रव्यका उपभोग होता है उस कालमें उसके निमित्तसे साता अथवा असाताका अतिक्रमण न कर जावके या तो सुखरूप वेदन होता है अथवा दुःखरूप वेदन होता है, यह नियम है। जिस समय उसका वेदन होता है उस समय मिथ्या-दृष्टि जीवके रागादिभावोंका सद्भाव होनेसे बन्धका निमित्त होकर निर्जीर्यमाण होकर भी अनिर्जीर्यमाण होता हुआ बन्ध ही होता है और वही वेदन सम्यग्दृष्टि जीवके रागादिक-भावोंका अभाव होनेसे बन्धका निमित्त न होकर निर्जीर्यमाण होता हुआ निर्जराको प्राप्त हो जाता है। तात्पर्य यह है कि परद्रव्यके उपभोगके समय सुख अथवा दुःखका होना अवश्य-भावी है। मिथ्यादृष्टि जीव रागादिक विकारीभावोंके कारण उस सुख अथवा दुःखरूप परिणमनको आत्माका स्वभाव जानकर आगामी नवीन बन्ध करता है। इसलिये उसका कर्म निर्जीर्यमाण होनेपर भी अनिर्जीर्यमाण जैसा रहता है। परन्तु सम्यग्दृष्टिजीव अनन्त संसारके कारणभूत रागादिक विकारीभावोंका अभाव होनेसे उस सुख अथवा दुःखरूप परिणमनको आत्माका स्वभाव नहीं समझता है, इसलिये उसका कर्म निर्जीर्यमाण होकर निर्जराको ही प्राप्त होता है, आगामी बन्धका कारण नहीं होता है। ज्ञानकी इस महिमाका वर्णन कलशा द्वारा करते हैं—

तज्ज्ञानस्यैव सामर्थ्यं विरागस्यैव वा क्लृप्त ।

यत्कोऽपि कर्मभिः कर्म सुजज्ञानोऽपि न बध्यते ॥१३४॥

अर्थ—यह ज्ञानकी ही सामर्थ्य है अथवा निश्चयकर बीतरागभावकी महिमा है कि कोई जीव (सम्यग्दृष्टिजीव) कर्मका उपभोग करता हुआ भी कर्मोंके द्वारा नहीं बँधता है ॥१३४॥

अनन्तर ज्ञानकी सामर्थ्य दिखाते हैं—

जह विसमुवभुजंतो वेज्जो पुरिसो ण मरणमुवयादि ।

पुगलकम्मस्सुदय तह भुंजदि णेव वज्झए णाणी ॥१९५॥

अर्थ—जिस प्रकार वैद्य विषका उपभोग करता हुआ भी मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार ज्ञानी आत्मा पुद्गलकर्मके उदयको भोगता है तो भी कर्मसे नहीं बँधता है ।

विशेषार्थ—जैसे कोई विषवैद्य, परके मरणका कारण जो विष है उसे खाता हुआ भी अमोघ चिद्याके बलसे विषकी मारकत्व शक्तिके रोक देनेसे मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार अज्ञानी जीवोंके रागादिक भावोंका सद्भाव होनेसे जो पुद्गलकर्मका उदय बन्धका कारण है उसीका उपभोग करता हुआ ज्ञानी जीव, अमोघ ज्ञानकी सामर्थ्यसे रागादिक भावोंका अभाव हो जानेपर बन्धकी सामर्थ्य रुक जानेसे बन्धको प्राप्त नहीं होता । केवल क्रिया बन्धका कारण नहीं, जबतक रागादिक परिणाम न हो तबतक वह स्थिति और अनु-भाग बन्धमे निमित्त नहीं । जैसे बिन्डूका डक निकल जानेके बाद उसका फाटना विषका कारण नहीं होता ॥१९५॥

अब वैराग्यकी सामर्थ्य दिखाते हैं—

जह मज्जं पिवमाणो अरदिभावेण मज्जदि ण पुरिसो ।

दच्चुवभोगे अरदो णाणी वि ण वज्झदि तहेव ॥१९६॥

अर्थ—जैसे कोई पुरुष बिना रागभावके मदिराको पीता हुआ भी मतवाला नहीं होता । ऐसे ही ज्ञानी जीव अरतिभावसे द्रव्योका उपभोग करता हुआ भी कर्मसे नहीं बँधता है ।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष मदिराके प्रति अत्यन्त अरत है अर्थात् मदिरा-पानमे रुचि नहीं रखता है, कदाचित् किसी कारणवश वह मदिराका पान भी करले, तो भी उसके मदिरापानकी तीव्र अरुचि होनेसे वह मदिरा उसे मतवाला बनानेमे असमर्थ रहती है, इसी प्रकार ज्ञानी जीव परपदार्थको किञ्चिन्मात्र भी नहीं भोगना चाहता, किन्तु सयम-भावका अभाव होनेसे सातादि पुण्यप्रकृतियोंके उदयसे प्राप्त उपभोग-सामग्रीका भोग भी करता है, तो भी रागादिकभावोंका अभाव होनेसे बँधता नहीं है—कर्मबन्धको प्राप्त नहीं होता है ॥१९६॥

आगे कलशा द्वारा ज्ञानी विषयोंका सेवक होने पर भी असेवक है, यह दिखाते हैं—

रबोद्धताछन्व

नाहनुते विषयसेवनेऽपि यत् स्वं फल विषयसेवनस्य ना ।

ज्ञानवैभवविरागताबलात् सेवकोऽपि तदसावसेवकः ॥१९७॥

अर्थ—जिस कारण ज्ञानी पुरुष विषयोंका सेवन होने पर भी विषय सेवनके अपने फलको नहीं प्राप्त होता है उस कारण ज्ञानके वैभव और वैराग्यके बलसे वह विषयोंका सेवन करनेवाला होकर भी सेवन करनेवाला नहीं कहा जाता ।

भावायं—ज्ञानी मनुष्य विषयोंका सेवन करने पर भी उसके फलको प्राप्त नहीं होता है । सो यह उसके ज्ञानवैभव और विरागताकी ही अद्भुत सामर्थ्य है । इसी सामर्थ्यसे वह विषयोंका सेवक होकर भी असेवक ही कहा जाता है ।

अब यही बिल्लाते हैं—

सेवंतो वि ण सेवइ असेवमाणो वि सेवगो कोई ।

पगरणचेट्ठा कस्स वि ण य पायरणो त्ति सो होई ॥१९७॥

अर्थ—कोई विषयोंका सेवन करता हुआ भी नहीं सेवन करता है और कोई नहीं सेवन करता हुआ भी सेवन करता है । जैसे किसी मनुष्यके प्रकरणकी चेष्टा तो है अर्थात् कार्यका व्यापार तो है परन्तु वह प्राकरणिक नहीं है—उस कार्यका करानेवाला स्वामी नहीं है ।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष किसी विवाह आदि कार्योंमें काम आदि तो करता है परन्तु उसका स्वामी न होनेसे उसके फलका भोक्ता नहीं होता है और जो उस कार्यका स्वामी है वह उस कार्यके करनेमें अव्यापृत है तो भी उसका स्वामी होनेसे फलभोक्ता है । उसी प्रकार सम्यग्ज्ञानी जीव पूर्व कर्मोंद्वयसे सम्पन्न भोगोंको भोगता हुआ भी रागादिकभावोंके अभावसे विषयसेवनके फलका स्वामित्व न होनेके कारण नहीं भोगनेवाला है और मिथ्या-दृष्टि विषयोंका सेवन न करता हुआ भी रागादिकभावोंके सद्भावसे विषयसेवनके फलका स्वामित्व होनेसे सेवन करनेवाला है ॥१९७॥

यही भाव कलशमें द्रशते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

सम्यग्दृष्टेर्भवति निवर्त ज्ञानवैराग्यशक्तिः

स्व वस्तुत्वं कलयितुमय स्वान्धरूपासिमुक्त्या ।

यस्माज् ज्ञात्वा व्यतिकरन्निदं तत्त्वतः स्व पर च

स्वस्मिन्मास्ते विरमति परागसर्वतो रागयोगात् ॥१३६॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके नियमसे ज्ञान और वैराग्यकी शक्ति होती है । अतएव यह स्वकीय वस्तुस्वरूपका अभ्यास करनेके लिये स्वीयरूपकी प्राप्ति और पररूपके त्याग द्वारा वास्तवमें यह मेरा स्व है और यह पर है, इम वृत्तको अच्छी तरह जानकर अपने स्वरूपमें ठहरता है और परद्रव्यस्वरूप सब प्रकारके रागयोगसे विरत होता है ।

भावायं—सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यका होना अवश्यभावी है, इसलिये ज्ञानके

द्वारा वह सर्वप्रथम स्व और परके भेदज्ञानको प्राप्त होता है अर्थात् उसे इस बातका अच्छी तरह निर्णय हो जाता है कि यह तो मेरा आत्मद्रव्य है और यह मुझमें परद्रव्यके निमित्तसे उत्पन्न हुआ विकारी परिणमन है। कर्म और नोकर्म तो स्पष्ट ही परद्रव्य हैं। परन्तु कर्मकी विपाकदशामे जायमान जो रागादिक विकारी भाव हैं वे भी परद्रव्य ही हैं। मेरा स्वभाव तो शुद्ध चैतन्य है वही मेरा स्वद्रव्य है। भेदविज्ञानके द्वारा जब उसे इस प्रकारका निर्णय हो जाता है तब वैराग्यशक्तिकी महिमासे वह शुभ-अशुभ सभी प्रकारके रागयोगसे निवृत्त होकर अपना उपयोग अपने आपमें ही स्थिर कर लेता है ॥१३६॥

सम्यग्दृष्टि जोब सामान्यसे स्व और परको इस प्रकार जानता है—

उदयविवागो विवहो कम्माणं वण्णिओ ज़िणवरोहिं ।

ण दु ते मज्झ सहावा जाणगभावो दु अहमिक्को ॥१९८॥

अर्थ—कर्मोंका उदयविपाक (उदयरस) जिनेश्वरदेवने नानाप्रकारका कहा है। परन्तु वे कर्मविपाक मेरे स्वभाव नहीं हैं। मैं तो एक ज्ञायकस्वभावस्वरूप हूँ।

विशेषार्थ—कर्मोंदयके रससे जायमान जो ये नानाप्रकारके भाव हैं वे मेरे स्वभाव नहीं हैं। मैं तो एक टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायकस्वभाववाला हूँ।

सम्यग्दृष्टि जीवको ऐसी श्रद्धा होती है कि यह जो ज्ञायकभाव है वह तो मेरा स्व है और उसके साथ मिल रहे रागादिकभाव पर हैं ॥१९८॥

सम्यग्दृष्टि जोब विशेषरूपसे स्व और परको इस प्रकार जानता है

पुगलकम्म रागो तस्स विवागोदओ इवदि एतो ।

ण दु एस मज्झ भावो जाणगभावो हु अहमिक्को ॥१९९॥

अर्थ—राग नामका पुद्गलकर्म है। उसके विपाकोदयमें यह रागपरिणाम आत्माका होता है, सो यह मेरा स्वभाव नहीं है। मैं तो केवल ज्ञायकभावस्वरूप हूँ।

विशेषार्थ—निश्चयसे राग नामक पुद्गलकर्मकी प्रकृति है। उसका जब उदयकाल आता है तब आत्मामे रागभावकी उत्पत्ति होती है। किन्तु वह मेरा स्वभाव नहीं है क्योंकि मैं तो एक टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभाववाला हूँ। इसीप्रकार रागपदका परिवर्तनकर द्वेष, मोह, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, नेत्र, नासिका, जिह्वा, और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करनी चाहिये। इसी पद्धतिसे और भी ऊहापोह करना चाहिये। इसप्रकार सम्यग्दृष्टि अपनेको जानता हुआ और परको त्यागता हुआ नियमसे ज्ञान और वैराग्यसे सम्पन्न होता है ॥१९९॥

आगे यही भाव गाथामे प्रकट करते हैं—

एव सम्महिट्ठी अप्पाणं मुणदि जाणयसहाव ।

उदय कम्मविवागं य मुअदि तच्च वियाणतो ॥२००॥

अर्थ—इसप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव आत्माको ज्ञायक स्वभाव जानता है और तत्त्वको जानता हुआ उदयको कर्मविपाक जानकर छोड़ता है ।

विशेषार्थ—इसप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव सामान्य और विशेषरूपके द्वारा परस्वभावरूप समस्तभावोंसे पृथक् टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभावको ही आत्माका तत्त्व जानता है और उसतरह तत्त्वको जानता हुआ स्वभावके उपादान और परभावके अपोहन (त्यागसे) उत्पन्न हुए अपने वस्तुत्वका प्रसार करता हुआ कर्मोदयके विपाकसे जायमान सभी भावोंको छोड़ता है । इसलिये यह नियमसे ज्ञान और वैराग्यसे सम्पन्न होता है ।

सम्यग्दृष्टि जीव ज्ञायकस्वभावको तो आत्माका परिणमन जान ग्रहण करता है अर्थात् उसे उपादेय मानता है और कर्मोंके उदयसे जो रागादिक भाव होते हैं उन्हें पर जानकर उनका परित्याग करता है । पर वस्तुका परित्याग तब तक नहीं होता जब तक उसमें परत्वका निश्चय न हो जावे । सम्यग्दृष्टि जीव भेदविज्ञानके द्वारा स्वका स्व और परका पर जानने लगता है । इसलिये वह स्वको ग्रहण करता है और परका परित्याग करता है ॥२००॥

अब जिन्हें आत्मा और अनात्माका ज्ञान नहीं है वे सम्यग्दर्शनसे शून्य है, यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मन्वाक्रान्ताछन्द

सम्यग्दृष्टि स्वयमयमहं जातु बन्धो न मं स्वा-

दिस्तुत्तानोत्पुलकवदना रागिणोऽप्याचरन्तु ।

आलम्बन्तां समितिपरतां ते यतोऽद्यापि पापा

आत्मानात्मावगमधिरहास्तस्मिन् सम्यक्स्वरिका ॥ १३७ ॥

अर्थ—कोई जीव ऐसा विचार करे कि मैं तो सम्यग्दृष्टि हूँ, मुझे कभी भी बन्ध नहीं होता । इसतरह रागी होनेपर भी अहंकारसे प्रफुल्लित मुखको ऊपर उठाते हुए आचरण कर तथा समितियोंके पालनमें तत्परताका आश्रय लेवे तो आज भी वे पापी हैं, क्योंकि आत्मा और अनात्माका ज्ञान न होनेसे वे सम्यक्त्वसे शून्य हैं ।

भावार्थ—कोई मनुष्य इस कथनीको सुनकर ऐसा विचार करे कि हम तो सम्यग्दृष्टि हैं । हमको बन्ध तो होना ही नहीं । अतः जो नानाप्रकारकी स्वेच्छाचारमें प्रवृत्तिकर आनन्दसे जीवन बितावे, उसे आचार्य भगवान् कहते हैं कि तुम्हारी तो कथा ही दूर रही । जो महाव्रत तथा समितिमें सावधानीसे प्रवृत्ति करते हैं किन्तु निजपरके ज्ञानसे शून्य है तो वे भी अभी पाप जीव ही हैं ।

शास्त्रोंमें सम्यग्दर्शनका मूलकारण स्वपरका भेदविज्ञान बताया है । जब तक यह नहीं हो जाता है तब तक यह जीव सम्यक्त्वसे शून्य ही रहता है और सम्यक्त्वकी शून्यतामें महाव्रतोंका आचरण और समितियोंका पालन करता हुआ भी यह जीव पाप जीव कहलाता

है क्योंकि मिथ्यात्व ही सबसे महान् पाप है। जो जीव कर्मोदयसे जायमान रागको आत्मद्रव्य मानता है उसे स्वपरका भेदज्ञान नहीं है और उसके न होनेसे वह सम्यक्त्वसे शून्य ही कहलाता है ॥१३॥

अब रागी सम्यग्दृष्टि क्यों नहीं होता है, यह विज्ञाते हैं—

परमाणुमित्तयं पि हु रायादीणं तु विज्जदे जस्स ।

ण वि सो जाणदि अप्पाणयं तु सत्त्वागमधरो वि ॥२०१॥

अप्पाणमयाणंतो अणप्पयं चावि सो अयाणतो ।

कह होदि सम्मदिट्ठी जीवाजीवे अयाणतो ॥२०२॥

(युग्मम्)

अर्थ—निश्चयसे जिस जीवके रागादिक भावोंका लेशमात्र भी अभिप्राय है अर्थात् अणुमात्र भी रागादिकमें जिसके उपादेय बुद्धि है वह सम्पूर्ण आगमका ज्ञानी होकर भी आत्माको नहीं जानता है और जो आत्माको नहीं जानता है वह अनात्माको भी नहीं जानता है, इस तरह जो जीव और अजीवको नहीं जानता है वह सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकता है ?

विशेषार्थ—जिसके रागादिक अज्ञानभावोंका लेशमात्र भी सद्भाव विद्यमान है वह श्रुतकेबलीके सद्गुरु होकर भी ज्ञानमय भावोंके अभावसे आत्माको नहीं जानता है और जो आत्माको नहीं जानता है वह अनात्माको भी नहीं जानता है क्योंकि जीवादिक किसी भी द्रव्यका निश्चय स्वरूपकी सत्ता और पररूपकी असत्तासे होता है। अतः आत्माकी स्वरूप-सत्ताका अज्ञानी अनात्माका भी अज्ञानी है। इससे जो आत्मा और अनात्माको नहीं जानता है वह जीव अजीवको भी नहीं जानता है और जो जीव अजीवके भेदज्ञानसे शून्य है वह सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता है। इस तरह रागी जीव भेदज्ञानके अभावसे सम्यग्दृष्टि नहीं है।

यहाँ जो फलितरूपसे सम्यग्दृष्टि जीवके परमाणुमात्र भी रागका अभाव बताया है सो उसका अभिप्राय ऐसा समझना चाहिये कि सम्यग्दृष्टि लेशमात्र रागको भी आत्माका स्वभाव नहीं समझता और न उसे उपादेय मानता है। अप्रत्याख्यानावरणदि चारित्रमोहकी प्रकृतियोगे उदयसे होनेवाला राग अविरत सम्यग्दृष्टिसे लेकर सूक्ष्मसांपराय गुणस्थान तकके जीवोंके यथासंभव विद्यमान रहता है तो भी उन गुणस्थानोंमें रहने वाले जीवोंके सम्यक्त्व में बाधा नहीं है क्योंकि रागके रहते हुए भी वे रागको आत्माका स्वभाव नहीं मानते हैं। रागी होते हुए रागको आत्माका मानना जुदी बात है और रागी होते हुए भी रागको आत्मका न मानना जुदी बात है। मिथ्याबुद्धि जीव रागी होता हुआ उस रागको आत्माका ही परिणमन मानता है और सम्यग्दृष्टि जीव चारित्रमोहके उदयकी बलवत्तासे रागी होता हुआ भी उस रागको आत्माका परिणमन नहीं मानता ॥२०१-२०२॥

अब कलशा द्वारा यह प्रकट करते हैं कि राग इस जीवका पद नहीं है किन्तु चैतन्य ही इसका पद है—

मन्वाक्रान्ताछन्द

आससारात्प्रतिपदममी रागिणो नित्यमत्ता

सुसा यस्मिन्नपदमपदं तद्विशुध्यध्वमन्वा ।

एतैतेतः पदमिदमिदं च चैतन्यधातु

शुद्धः शुद्ध स्वरसमरत स्थायिभावश्चमेति ॥१३८॥

अर्थ—अनादिसंसारसे पद-पदपर नित्य मत्त हुए ये रागी प्राणी जिस पदमे सो रहे हैं अर्थात् रमणकर रहे हैं वह आत्माका पद नहीं है, पद नहीं है (दो बार कहनेसे आचार्य महाराजकी अतिकरुणा सूचित होती है) अरे अन्वे प्राणियो ! जागो, यहाँ आओ, यहाँ आओ, यह तुम्हारा पद है, यह तुम्हारा पद है, जहाँपर चैतन्य धातु शुद्ध है, शुद्ध है तथा स्वरसके भारसे स्थायिभावको प्राप्त हो रही है ।

भावार्थ—यह प्राणी अनादिकालसे—रागादिकोंको अपना निजभाव मान रहा है। इसीसे उनकी सिद्धिके अर्थ परपदार्थोंके संयोग—संग्रह और वियोगमे अपना सर्वस्व लगा देता है और निरन्तर उन्हींकी रक्षाके लिये प्रयत्न करता है उसे श्री गुरु समझाते हैं—रे अन्ध ! जिन वस्तुओंमे तुम अपने स्वरूपको भूलकर मोहित हो रहे हो, यह तुम्हारा अज्ञानभाव है, अब अपने निजस्वरूपको जानो, जहाँपर चैतनाका पिण्ड, सर्व विकल्पजालोंसे रहित सुख और शान्तिके स्थायीपनको प्राप्त करता है वही तुम्हारा पद है ।

आगे वह पद कौन है, यह कहते हैं—

आदक्षि दव्यभावे अपदे मोक्षं गिणह तद् धियद ।

थिरमेगमिम भाव उपलब्धतं सहावेण ॥२०३॥

अर्थ—आत्मामें परनिमित्तसे जायमान अपदरूप जो द्रव्यकर्म और भावकर्म है, उन्हें त्यागकर स्वभावसे उपलब्धमान, स्थिर तथा एकरूप इस चैतन्यभावको जिसतरह यह नियत है उसीतरह ग्रहण करो ।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस भगवान् आत्मामें उपलब्ध बहुतसे द्रव्यरूप तथा भावरूप भावोंके मध्यमे जो अतत्त्वभावसे उपलब्धमान, अनियत अवस्थाबाले, अनेक, क्षणिक तथा व्यभिचारी भाव हैं वे सभी स्वयं अस्थायी होनेके कारण स्थाता जा आत्मा उनके स्थान होनेके लिये असमर्थ होनेसे अपदभूत हैं, और जो तत्त्वभावसे उपलब्धमान, नियत अवस्था-बाला, एक, नित्य तथा अव्यभिचारी भाव है वह एक ही स्वयं स्थायी होनेके कारण स्थाता जो आत्मा उसका स्थान होनेके लिये समर्थ होनेसे पदभूत है । इसलिये सम्पूर्ण अस्थायीभावोंको छोड़कर स्थायीभावभूत तथा परमार्थ स्वरूपसे आस्वादमें आता हुआ यह एक ज्ञान ही आस्वाद करनेके योग्य है ॥२०३॥

यही भाव कलशमें कहते हैं—

एकमेव हि तत्स्वाद्य विपदामपद पदम् ।

अपदान्येव भासन्ते पदान्वन्वानि यत्पुर ॥१३९॥

अर्थ—जो विपत्तियोंका अपद है—अस्थान है, और जिसके आगे अन्य सब भाव अपद ही भासमान होते हैं वही एक पद आस्वाद करनेके योग्य है ।

भावार्थ—निश्चयसे वह एक ज्ञानरूपपद आस्वाद करनेके योग्य है क्योंकि वह सम्पूर्ण आपदाओंका अपद है तथा उसका आस्वाद आनेपर अन्य निखिल भाव अपद भासने लगते हैं । ऐसा नियम है कि नकली रूप रात्रिमें ही चमत्कारजनक होता है किन्तु जहाँ सूर्यका उदय हुआ वहाँ ऊपरी चमककी सब आभा जाती रहती है ॥१३९॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एक ज्ञायकभावनिर्भरमहास्वाद समासाद्यन्

स्वाद द्वन्द्वमय विधातुमसह स्वा वस्तुवृत्तिं विदन् ।

आत्मात्मानुभवानुभावविवशो भ्रश्यद्विशेषादय

सामान्य कलत्रकिलैव सकल ज्ञान नयत्येकताम् ॥१४०॥

अर्थ—जो एक ज्ञायकभावसे पूरित महास्वादको प्राप्त हो रहा है, जो रागादिकसे मिश्रित द्वन्द्वमय स्वादका आस्वादन करनेमें असमर्थ है, जो अपनी वस्तुपरिणतिको जानता है, तथा जो आत्मानुभवकी महिमासे विवश हो रहा है, ऐसा यह आत्मा विशेषके उदयसे रहित सामान्यभावको प्राप्त समस्त ज्ञानकी एकरूपताको प्राप्त कराता है ।

भावार्थ—जब यह आत्मा, आत्मद्रव्यकी परिणतिको जानने लगता है अर्थात् उसे जब ऐसा दृढ निश्चय हो जाता है कि आत्माकी परिणति सदा आत्मरूप ही रहती है, अन्यरूप नहीं होता तब वह रागादिकसे मिश्रित द्वन्द्वमय स्वादको छोड़ देता है अर्थात् रागादिकको आत्माने पृथक् समझता है, 'मैं एक ज्ञायक ही हूँ' अर्थात् पदार्थोंका जानना ही मेरा स्वभाव है, उनमें छटानिष्टका विकल्प करना मेरा स्वभाव नहीं है, इस प्रकार एक ज्ञायकभावका ही जब आस्वाद लेता है तथा आत्मानुभवकी महिमासे विवश होकर अन्य पदार्थोंके अनुभवकी ओर जब इसका लक्ष्य नहीं जाता तब विशेषोदयसे रहित सामान्यरूपताको प्राप्त जो ज्ञान है उसे एकरूप ही कर देता है अर्थात् ज्ञानके नानाविकल्पोंको गौण कर देता है ॥१४०॥

आगे ज्ञानकी एकरूपताका ही समर्थन करते हैं—

आभिणिसुदोहिमणकेवल च तं होदि एकमेव पदं ।

सो एसो परमद्वो ज लहिदु णिव्वुदि जादि ॥२०४॥

अर्थ—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये सब ज्ञानके भेद एक ही पदरूप होते हैं अर्थात् सामान्यरूपसे एक ज्ञान ही है । यह सामान्यज्ञान ही परमार्थ है जिसे प्राप्तकर जीव निर्वाणको प्राप्त होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे आत्मा परमार्थ है और वह ज्ञानस्वरूप ही है। आत्मा एक ही पदार्थ है, इसलिये ज्ञान भी एक ही पद है और जो ज्ञाननामा एक पद है यही परमार्थ है और यही मोक्षका साक्षात् कारण है। इसके जो मतिज्ञानादिक पाँच भेद हैं वे इस लोकमें ज्ञानरूपी एकपदका भेदन करनेमें समर्थ नहीं हैं किन्तु उसी एक पदका समर्थन करते हैं। जिस प्रकार इस ससारमें मेघपटलसे आच्छादित सूर्य, उस मेघपटलका क्रम-क्रमसे विघटन होनेपर जब प्रकटरूपताको प्राप्त होता है और उस समय उसके जो हीनाधिक प्रकाशके भेद प्रकट होते हैं वे सूर्यके प्रकाशस्वभावका भेदन नहीं करते। तात्पर्य यह है कि जब मेघपटलसे सूर्य आच्छादित हो जाता है तब उसका प्रकाश मेघपटलोसे व्यक्त नहीं होता और जैसे-जैसे मेघपटल दूर होते जाते हैं वैसे-वैसे उसका प्रकाश व्यक्त होता जाता है। उन प्रकाशोंके द्वारा सूर्यके स्वभावकी वृद्धि ही होती है। इसीप्रकार आत्मा ज्ञान-दर्शन स्वभाववाला है। परन्तु अनादिकालसे ही कर्मपटलसे आच्छिन्न होनेके कारण उसका वह स्वभाव व्यक्त नहीं होता। जैसे-जैसे कर्मपटलका अभाव होता जाता है वैसे-वैसे आत्माके ज्ञानदर्शनगुणोंका विकास होता जाता है, वे विकासरूप ज्ञानदर्शन, आत्माके ज्ञानस्वभावका भेदन नहीं करते किन्तु उसीका अभिनन्दन करते हैं। इसलिये समस्त अवान्तर भेदोंसे रहित आत्माका स्वभावभूत जो एक ज्ञान है उसीका आलम्बन लेना चाहिये। उसीके आलम्बनसे पदकी प्राप्ति होती है, भ्रान्ति नष्ट होती है, आत्मलाभ होता है, और अनात्माका परिहार होता है, उसके होनेपर कर्म वृद्धिको प्राप्त नहीं होते, राग-द्वेष-मोह उपद्रव नहीं करते, फिर कर्मका आस्त्र नहीं होता, आस्त्रके अभावमें कर्मबन्ध नहीं होता, पूर्वका बंधा हुआ कर्म अपना रस देकर निर्जीर्ण हो जाता है और इस रीतिसे सम्पूर्ण कर्मोंका अभाव होनेसे साक्षात् मोक्ष हो जाता है ॥२०४॥

आगे इसी भावको कलशामे प्रकट करते हैं—

शार्बलविक्रीडितछन्द

अच्छाच्छा स्वयमुच्छलन्ति यदिमा सवेदनव्यक्तयो

निष्पीताखिलभावमण्डलरसप्राप्तिरमत्ता इव ।

यस्याभिन्नरसः स एष भगवानेकोऽप्यनेकोभवन्

वत्सायुक्तलिकाभिरद्भुतनिधिश्रैतन्यरत्नाकर ॥१५१॥

अर्थ—जिसकी ये अतिशय निर्मल, सवेदन—व्यक्तियाँ—ज्ञानकी अवान्तर विशेषताएँ अपने आप उछलक रही हैं और इस तरह उछल रही हैं मानो अतिशयरूपसे पिये हुए ममस्त पदार्थोंके समूहरूप रसके बहुतभारी बोझसे मतवाली ही हो रही हों, जो एक अभिन्न रसका धारक है, तथा अनेक आश्चर्योंकी निधि है, ऐसा यह भगवान् चैतन्यरूपी रत्नाकर—आत्मा-रूपी समुद्र, एक होकर भी अनेक रूप होता हुआ ज्ञानके विकल्परूप तरङ्गोंसे चञ्चल हो रहा है।

भावार्थ—यहाँ आत्माको रत्नाकर अर्थात् समुद्रकी उपमा दी है। सो जिस प्रकार समुद्रमें अत्यन्त निर्मल लहरे स्वयमेव उछलती हैं उसी प्रकार इस आत्मामे भी ज्ञानके विकल्प-

रूप अनेक लहरे स्वयमेव उठ रही हैं। ज्ञानके ये विकल्प अपनी-अपनी योग्यताके अनुसार अनेक पदार्थोंके समूहको जानते हैं। जिसप्रकार समुद्र अभिन्नरस अर्थात् जलसे तन्मय होता है उसीप्रकार यह आत्मा अभिन्नरस अर्थात् ज्ञानसे तन्मय है, जिसप्रकार समुद्र अनेक आश्चर्योंका भाण्डार है उसीप्रकार यह आत्मा भी अनेक आश्चर्योंका भाण्डार है और जिसप्रकार समुद्र सामान्यरूपसे एक होकर भी तरङ्गोंके कारण अनेकरूप दिखाई देता है उसीप्रकार यह ज्ञानरूप आत्मा भी सामान्यरूपसे एक होकर भी अनेकरूप जान पड़ता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानरूप आत्मा परमार्थसे एक है। परन्तु मतिज्ञानादिके विकल्प से अनेकरूप भासमान होता है ॥१४१॥

आगे कलशा द्वारा कहते हैं कि ज्ञानकी प्राप्ति ज्ञानगुणके बिना दुर्लभ है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

क्लिश्यन्ता स्वयमेव दुष्करतरैर्मोक्षोन्मुखै कर्मभि -

क्लिश्यन्ता च परे महाव्रततपोभारेण भग्नाक्षिरम् ।

साक्षान्मोक्ष इदं निरामयपदं सवेद्यमानं स्वयं

ज्ञानं ज्ञानगुणं विना कथमपि प्राप्नु क्षमन्ते न हि ॥१४२॥

अर्थ—मोक्षके उद्देश्यसे किये हुए अत्यन्त कठिन कार्योंके द्वारा कोई स्वयं ही क्लेश उठावे ता भले ही उठावे अथवा महाव्रत और तपके भारसे पीड़ित हुए अन्य लोग चिरकाल तक क्लेश सहन करे तो भले ही करे। परन्तु साक्षात् मोक्षरूप निरामयपद—निरुपद्रव स्थान तो यह ज्ञान ही है, इसका स्वयं स्वसवेदन हो रहा है, यह स्वयं अनुभवमे आ रहा है। ऐसे इस ज्ञानरूप पदको ज्ञानगुणके बिना प्राप्त करनेके लिये कोई किसी भी तरह समर्थ नहीं है।

यहाँपर ज्ञानगुणको प्रधानता देकर ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा गया है। इसका यह तात्पर्य प्राप्ति नहीं है कि सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र मोक्षके लिये आवश्यक नहीं है। भेदबिबक्षाम सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनों ही माक्ष-प्राप्तिके अङ्ग हैं। परन्तु यहाँपर सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्रका ज्ञानमे गतार्थ कर दिया है। ज्ञानकी जो दृढता है वही सम्यग्दर्शन है और ज्ञानमे कषायोदयके कारण जो चञ्चलता आती थी उसका अभाव हो जाना सम्यक्चारित्र है ॥१४२॥

आगे यही भाव गायामे बिलाते हैं—

पाणगुणेण विहीणा एयं तु पयं बहु वि ण लहति ।

तं गिण्हं गियदमेदं यदि इच्छसि कम्मपरिमोक्खं ॥२०५॥

अर्थ—हे भव्य ! यदि तुम सब ओरसे कर्मोंसे छुटकारा चाहते हो तो उस निश्चित ज्ञानको ग्रहण करो क्योंकि ज्ञानगुणसे रहित अनेकों प्राणी इस पदको प्राप्त नहीं कर पाते हैं।

विशेषार्थ—क्योंकि कर्ममे ज्ञानका प्रकाश नहीं है। अतः निखिल कर्मके द्वारा ज्ञानकी

उपलब्धि असंभव है। ज्ञानमें ज्ञानका प्रकाश है अतः केवल ज्ञानके द्वारा ही ज्ञानका लाभ होता है। इसी कारणसे अनेक पुरुष ज्ञानशून्य हाकर अनेक प्रकारके कर्मों द्वारा इम ज्ञानरूप निरामय पदको नहीं पा सकते हैं और इसके अलाभमें वे मनुष्य कर्मोंसे नहीं छूट सकते हैं। इसलिये जो मनुष्य कर्मोंसे छूटनेकी इच्छा करते हैं उन्हें मात्र ज्ञानके आलम्बनसे इस निश्चित पदको प्राप्त करना चाहिये ॥२०५॥

आगे यही भाव कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

द्रुतविलम्बितछन्द

पदमिदं ननु कर्मदुरासदं

सहजबोधकलासुखमं किं ।

तत इदं निजबोधकलाबलात्

कलयितुं यत्नतां सततं जगत् ॥१४३॥

अर्थ—यह पद कर्मके द्वारा तो दुष्प्राप्य है और सहजबोधकला—स्वाभाविकज्ञान कलासे सुलभ है। इसलिये जगत् इस ज्ञानपदको सहज ज्ञानकलाके बल प्राप्त करनेका निरन्तर यत्न करे।

भावार्थ—यह ज्ञानरूप आत्मपद केवल क्रियाकाण्डसे सुलभ नहीं है किन्तु स्वाभाविक ज्ञानकी कलासे सुलभ है। यहाँ ज्ञानके साथ सहज विशेषण दिया है। उससे यह सिद्ध होता है कि मात्र द्रव्यश्रुतके ज्ञानसे भी उसकी प्राप्ति सुलभ नहीं है क्योंकि ग्यारह अङ्ग और नौ पूर्वका पाठी होकर भी यह जीव अनन्त संसारका पात्र बना रहता है। यहाँ आवश्यकता मोहजन्य विकारसे रहित आत्मज्ञानकी है। प्रारम्भमें वह आत्मज्ञान श्वायापशमिक अवस्थामें कलारूप ही होता है। परन्तु वह कलारूप आत्मज्ञान भी इस नींवको अन्तर्मुहूर्तके अनन्तर केवलज्ञान प्राप्त करानेकी सामग्री रखता है। जिसे केवलज्ञान प्राप्त हो गया वह नियमसे अन्तर्मुहूर्तमें या अधिकसे अधिक देशोन कोटि वर्ष पूर्वमें समस्त कर्मोंसे माक्षका प्राप्त करता है ॥ १४३ ॥

यही बात फिर भी कहते हैं—

एदं हि रदो णिच्च सतुट्ठो होहि णिच्चमेदं हि ।

एदेण होहि तिच्चो होहिदि तुह उत्तमं सोक्ख ॥२०६॥

अर्थ—इस ज्ञानमें ही नित्य रत होओ, इसी ज्ञानमें नित्य संतुष्ट होओ, इसी ज्ञानसे तृप्त होओ, ऐसा करनेसे ही तुम उत्तम सुख होगे।

विशेषार्थ—जितना ज्ञान है उतना ही तो आत्मा है अर्थात् ज्ञानादिगुणोंका अविष्वग्-भावरूप जो विलक्षण सम्बन्ध है वही आत्मा है, इस प्रकार निश्चयकर शुद्ध ज्ञानमें ही रति को प्राप्त होओ, क्योंकि इतना ही कल्याण है, इससे भिन्न और कल्याण कोई वस्तु नहीं।

ज्ञाता-द्रष्टा ही आत्मा है, जहाँ ज्ञान केवल परंपदार्थको जानता है, रागादिक औपाधिक-भावरूप नहीं परिणमता, यही तो सम्यक्चारित्र है। अतः आचार्योंका कहना है कि ज्ञानका ज्ञानरूप रहना ही तो कल्याण है, अतिरिक्त कल्याणकी कल्पना करना मोहजभाव है, ऐसा निश्चयकर मुद्गज्ञानके द्वारा ही नित्य संतोषको प्राप्त होओ। और जितना ज्ञान है उतना ही सत्य अनुभव है अर्थात् ज्ञेयभिन्न मुद्गज्ञानमें जो ज्ञानका अनुभव है वही तो ज्ञानका निज-रूप है—ऐसा निश्चयकर ज्ञानमात्रसे ही नित्य तृप्तिकी प्राप्त करो। इस प्रकार जो आत्मा अपने आपमें रत होगा, अपनेमें ही तृप्त होगा और आत्मामें ही संतुष्ट होगा उसके जो सुख होगा वह वचनके अगोचर होगा। वह सुख जिस क्षणमें होगा उसको यह आत्मा स्वयमेव देखेगा, अन्यसे पूछनेकी आवश्यकता नहीं ॥२०६॥

यही बात श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामें कहते हैं—

उपजातिष्ठन्व

अचिन्त्यबाधित स्वयमेव देवदिव्यमात्र चिन्तामणिरेव यस्मात् ।

सर्वार्थसिद्धात्मतया विभक्तो ज्ञानी किमन्यस्व परिग्रहेण ? ॥१४४॥

अर्थ—वह आत्मदेव स्वयमेव अचिन्त्य शक्तिवाला है, चिन्तामत्र चिन्तामणि है, उसके सर्व अर्थकी सिद्धि स्वयं होती है अतः ऐसे ज्ञानी पुरुषको अन्य परिग्रहके ग्रहण करनेकी क्या आवश्यकता है ? ॥१४४॥

अब यहाँपर कोई आशङ्कता करता है कि ज्ञानी परको ग्रहण क्यों नहीं करता ? इसीका उत्तर नीचे गाथामें देते हैं—

को णाम भणिज्ज बुहो परदब्बं मम इमं हवदि दब्बं ।

अप्पाणमप्पणो परिग्रह तु णियदं वियाणतो ॥२०७॥

अर्थ—जो नियमसे आत्माको ही आत्माका परिग्रह जान रहा है ऐसा कौन ज्ञानी पण्डित कह सकता है कि यह परद्रव्य मेरा द्रव्य है ?

विशेषार्थ—क्योंकि ज्ञानी पुरुष नियमसे ऐसा जानता है कि जिसका जो आत्मीय असाधारण स्वरूप है वही उसका स्व है और वह उसका स्वामी है। इस प्रकार लोक्ष्मण-वृष्टिके अवलम्बनसे आत्मा ही आत्माका परिग्रह है। इसलिये यह जो परकीय वस्तु है वह मेरा स्व नहीं है और न मैं उसका स्वामी हूँ। यही कारण है कि ज्ञानी आत्मा परद्रव्यको ग्रहण नहीं करता है। संसारमें यह नियम है कि जो चतुर, विद्वान् तथा भद्र मनुष्य हैं वे पर-पदार्थको न तो अपना जानते ही हैं और न उसे स्वीकार ही करते हैं। इसी पद्धतिका अनुसरण करके सम्यग्ज्ञानी जीव अपने निज स्वभावको ही स्वकीय धन जानते हैं और उसीको ग्रहण करते हैं। पर पदार्थको अपना धन नहीं मानते हैं और न उसको ग्रहण करनेका प्रयास करते हैं। यही मुख्य हेतु है कि बद्धकाष्ठाधिपति होकर भी वे अणुमात्र भी उसमें अपना नहीं मानते, इसीसे निरन्तर कमलपत्रकी तरह अलिप्त रहते हैं ॥२०७॥

अग्रे इसी अर्थको युक्तियुक्त करते हैं—

मज्झं परिग्गहो जह तदो अहमजीवद तु गच्छेज्ज ।

णादेव अह जब्बा तब्बा ण परिग्गहो मज्झ ॥२०८॥

अर्थ—यदि परद्रव्य मेरा परिग्रह हो जावे तो मैं अजीवपनको प्राप्त हो जाऊँ । क्योंकि मैं तो ज्ञानी हूँ, इसलिये परिग्रह मेरा नहीं है ।

विशेषार्थ—यदि मैं परद्रव्यरूप अजीवको ग्रहण करूँ तो निश्चय ही यह अजीव मेरा स्वीयधन हो जावे और मैं इस अजीवका निश्चयसे स्वामी हो जाऊँ । परन्तु ऐसा हाता नहीं, यदि ऐसा होने लगे तो वस्तुकी मर्यादाका ही लोप हो जावेगा, और यह इष्ट नहीं । अतः जो अजीवका स्वामी है वह निश्चयसे अजीव ही है यदि मैं अजीवका स्वामी हो जाऊँ तो निश्चयसे मेरे अजीवपन आ जावेगा, परन्तु मेरा तो एक ज्ञायकभाव ही है, वही मेरा स्वीयधन है और इसी एक ज्ञायकभावका मैं स्वामी हूँ । इसलिये मेरे अजीवपन न हो, मैं तो ज्ञाता ही रहूँगा, अतः परद्रव्यको नहीं ग्रहण करता हूँ, यह मेरा दृढ निश्चय है ॥२०८॥

आगे इसी अर्थको और भी दृढ़ करते हैं—

छिज्जदु वा भिज्जदु वा णिज्जदु वा अहव जादु विपपलय ।

जब्बा तब्बा गच्छदु तह वि हु ण परिग्गहो मज्झ ॥२०९॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके ऐसा दृढ निश्चय है कि परिग्रह छिद जावे भिद जावे, अथवा कोई उसे ले जावे, अथवा वह नष्ट हो जावे अथवा जिस किसी तरहसे चला जाव तो भी परिग्रह मेरा नहीं है ।

विशेषार्थ—जब सम्यग्ज्ञानी यह निश्चय कर चुका कि परवस्तु हमारी नहीं है तब उसकी कुछ भी अवस्था हो, उससे हमें क्या प्रयोजन है ? वह छिद जावे, अथवा भिद जावे, अथवा चली जावे, अथवा नष्ट हो जावे, अथवा जिस किसी अवस्थाका प्राप्त होवे उसमें मेरा अणुमात्र भी नहीं है, अतएव मैं परिग्रहको नहीं ग्रहण करता हूँ क्योंकि परद्रव्य मेरा स्वीयधन नहीं है, इसीसे मैं उसका स्वामी नहीं हूँ, परद्रव्य ही परद्रव्यका आत्मीयधन है और परद्रव्य ही परद्रव्यका स्वामी है, मेरा जो स्व है वह मैं ही हूँ और अपना स्वामी मैं स्वयं आप हूँ, इस प्रकार यह ज्ञानी आत्मा जानता है ॥२०९॥

अब यही भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

असत्तत्तिकाछन्व

इत्थं परिग्रहमपास्य समस्तमेव

सामान्यत स्वपरयोरविवेकहेतुम् ।

अज्ञानमुज्जिस्तुमया अनुना विषोधाद्

भूयस्तमेव परिहर्तुंमय प्रवृत्त ॥१४५॥

अर्थ—इस प्रकार सामान्यरूपसे समस्त परिग्रहका त्यागकर अपने और परके अविवेक-का कारण जो अज्ञान है उसे त्याग करनेका जिसका अभिप्राय है, ऐसा यह ज्ञानी विशेषरूपसे परिग्रहके त्याग करनेमें प्रवृत्त होता है।

भावार्थ—ज्ञानी जीव सामान्यरूपसे सभी परिग्रहका त्यागकर धर्म, अधर्मभाव तथा भोजन-न्याय आदि विशिष्ट परिग्रहके त्याग करनेके लिये प्रवृत्त होता है, क्योंकि अज्ञान-दशामें वह निज और परको एक समझता रहा है। परन्तु उ्यों ही ज्ञानी दृशा प्रकट होती है त्यों ही इसे अनुभव होने लगता है कि एक ज्ञायकभाव ही मेरा है। उसके सिवाय अन्य समस्त द्रव्य मेरे नहीं है। अतः उसमें स्वीयबुद्धिका त्याग करना ही कल्याण करने-वाला है ॥१४५॥

अब कहते हैं कि ज्ञानीके धर्मका परिग्रह नहीं है—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो जाणी य णिच्छदे धम्म ।

अपरिग्रहो दु धम्मस्स जाणमो तेण सो होई ॥२१०॥

अर्थ—ज्ञानी जीव परिग्रहसे रहित है। अतएव उसके परिग्रहकी इच्छा भी नहीं है, इसीसे वह धर्मको नहीं चाहता है। जिस कारण उसके धर्मका परिग्रह नहीं है तिस कारण वह धर्मका ज्ञाता है।

विशेषार्थ—इच्छाका अर्थ परिग्रह है अर्थात् इच्छा ही परिग्रह है। जिस जीवके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है। इच्छा अज्ञानमयभाव है और ज्ञानी जीवके अज्ञानमयभावका अभाव है। ज्ञानी जीवके तो ज्ञानमय ही भाव होता है। ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावरूप इच्छाके अस्मद्धावसे धर्मको इच्छा नहीं करता है, इसी हेतुसे ज्ञानीके धर्मका परिग्रह नहीं है। ज्ञानमय एक ज्ञायकभावके सद्भावसे यह धर्मका केवल ज्ञायक ही है।

इच्छा और परिग्रहका अविनाभाव सम्बन्ध है अर्थात् जहाँ इच्छा है वहीं परिग्रहका सद्भाव है। इच्छा मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण अज्ञानमयभाव है इसलिये स्वसंवेदनज्ञानी जीव शुद्धोपयोगरूप निश्चयधर्मको छोड़कर शुभोपयोगरूप धर्म—अर्थात् पुण्यको इच्छा नहीं करता। यद्यपि अपने पदके अनुकूल ज्ञानी जीवके पुण्यरूप परिणाम होते हैं तो भी 'यह पुण्य मेरा स्वरूप नहीं है' ऐसा निश्चय होनेसे वह पुण्यसे तन्मय नहीं होता। जिस प्रकार कोई दर्पणमें पड़े हुए प्रतिबिम्बका ज्ञायक होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव अपने आत्मामें आये हुए पुण्य-परिणामका ज्ञायक ही होता है, पुण्यपरिणामरूप अपने आपको नहीं मानता है ॥२१०॥

आगे ज्ञानीके इसी प्रकार अधर्मका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो जाणी य णिच्छदि अधम्मं ।

अपरिग्रहो अधम्मस्स जाणमो तेण सो होदि ॥२११॥

अर्थ—ज्ञानी जीव इच्छा रहित है, अतः परपदार्थके परिग्रहसे रहित है, ऐसा कहा गया है, इसीसे ज्ञानी जीव अधर्मकी इच्छा नहीं करता। यही कारण है कि ज्ञानी जीवके अधर्मका परिग्रह नहीं है। वह तो केवल उसका ज्ञाता है।

विशेषार्थ—इच्छा है वह परिग्रह है, जिसके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है। इच्छा अज्ञानमय भाव है और अज्ञानमय भाव ज्ञानीके नहीं है, ज्ञानीके तो ज्ञानमय ही भाव होता है। इसीसे ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावात्मक इच्छाके अभावसे अधर्मको नहीं चाहता है। इसीलिये ज्ञानीके अधर्मका परिग्रह नहीं है। ज्ञानमय एक ज्ञायकभावके सद्भावसे यह केवल अधर्मका ज्ञायक है। इसी पद्धतिसे अधर्मपदको परिवर्तित कर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, बन्धन, काय, श्रवण, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन ये सोलह पद रखकर सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करनी चाहिये।

यहाँ विषय-कषायरूप पाप-परिणामको अधर्म कहा गया है। ज्ञानी जीव जब धर्मको अपना स्वीयपरिणाम नहीं मानता, तब अधर्मको स्वीयपरिणाम कैसे मान सकता है? यद्यपि ज्ञानी जीवके भी चतुर्थ-पञ्चम गुणस्थानमें विषय-कषायरूप परिणाम होते हैं परन्तु वह उन्हें 'वे परिणाम मेरे हैं' ऐसा नहीं मानता। उसकी श्रद्धा है कि चारित्र्यमोहके उदयसे जो वे बिकारीभाव उत्पन्न हो रहे हैं वे मेरे स्वभाव नहीं हैं। जैसे दर्पण, प्रतिबिम्बसे तन्मय दिखाता हुआ भी वास्तवमें उससे तन्मय नहीं होता। उसी प्रकार आत्मा इन बिकारीभावोंसे तन्मय दिखाता हुआ भी वास्तवमें उनसे तन्मय नहीं है। अतएव जिसप्रकार कोई दर्पणके प्रतिबिम्बका ज्ञाता होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव इस अधर्म परिणामका ज्ञाता होता है ॥ २११ ॥

आगे ज्ञानीके आहारका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्वाहो अणिच्छो मणिदो जाणी य णिच्छदे असण ।

अपरिग्वाहो दु असणस्स जाणगो तेण सो होदि ॥२१२॥

अर्थ—जो इच्छावान् नहीं है वही परिग्रहसे रहित कहा गया है। ज्ञानी भोजनको नहीं चाहता है, इसलिये उसके भोजनका परिग्रह नहीं है, यही कारण है कि ज्ञानी महात्मा भोजनका ज्ञायक है।

विशेषार्थ—इच्छाका अर्थ परिग्रह है जिसके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है। इच्छा अज्ञानमय भाव है और अज्ञानमय भाव ज्ञानीके होता नहीं है, ज्ञानीके तो एक ज्ञानमय ही भाव होता है, इसीसे ज्ञानी आत्मा अज्ञानमयभावरूप इच्छाका अभाव होनेके कारण आहारकी इच्छा नहीं करता, इसलिये ज्ञानीके अशन (आहारका) परिग्रह नहीं है। ज्ञानात्मक ज्ञायकभावका सद्भाव होनेसे यह ज्ञानी केवल ज्ञायक ही होता है।

यद्यपि ज्ञानी जीवकी छठवे गुणस्थान तक शरीरकी स्थिरताके लिये आहारमें प्रवृत्ति

होता है तो भी वह आहारको आत्माका स्वभाव नहीं मानता, इसलिये आहार करता हुआ भी आहारके परिग्रहसे रहित है वह केवल आहारका ज्ञायक ही होता है ॥२१२॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानीके पानका भी परिग्रह नहीं है—

अपरिग्रहो अणिच्छो भजिदो णाणी य णिच्छदे पाण ।

अपरिग्रहो दु पाणस्स जाणमो तेण सो होदि ॥२१३॥

अर्थ—इच्छारहित, ही परिग्रहरहित कहा गया है, ज्ञानी जीव पानकी इच्छा नहीं करता है, इसलिये उसके पानका परिग्रह नहीं है वह तो पानका ज्ञाता ही है ।

विशेषार्थ—इच्छा ही परिग्रह है । जिस पवित्र आत्माके इच्छा नहीं है उसके परिग्रहका अभाव है । इच्छा अज्ञानमय भाव है और अज्ञानमय भाव ज्ञानी आत्माके होता नहीं है, ज्ञानीके एक ज्ञानमय भावका ही सद्भाव है, इसलिये ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावरूप इच्छाके अभावसे पानकी इच्छा नहीं करता है, इसीसे उस जीवके पानका परिग्रह नहीं है । उसके तो एक ज्ञानमय ज्ञायक भाव ही है । अतः वह केवल पानका ज्ञायक है ।

यद्यपि आहारकी तरह पानमें भी प्रवृत्ति छठवें गुणस्थान तक होती है तो भी ज्ञानी जीव उसे आत्माका स्वभाव नहीं मानता । असाता वेदनीयकी उदीरणासे प्रेरित होकर शरीरकी स्थिरताके लिये ज्ञानी जीव यद्यपि आहार और पानको ग्रहण करता है तो भी तद्विषयक इच्छाका अभाव होनेसे वह पानके परिग्रहसे रहित है वह केवल पानका ज्ञायक ही होता है ॥२१३॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानी जीव इसी तरह अन्य भावोंकी भी इच्छा नहीं करता है—

एमादिण दु विविहे सव्वे भावे य णिच्छदे णाणी ।

जाणगभावो णियदो णीरालंबो दु सव्वत्थ ॥२१४॥

अर्थ—इनको आदि लेकर और भी जो विविध प्रकारके सर्व भाव हैं ज्ञानी जीव उनकी इच्छा नहीं करता है । अतएव निश्चयसे उसके ज्ञायकभाव ही है, अन्य सब विषयोंमें तो वह उसके निरालम्ब है ।

विशेषार्थ—इस प्रकार इन भावोंके अतिरिक्त अन्य भी जो अनेक प्रकारके परद्रव्य सम्बन्धी भाव हैं ज्ञानी जीव उन सबकी इच्छा नहीं करता, इसलिये ज्ञानी जीवके परद्रव्य सम्बन्धी सभी भावोंका परिग्रह नहीं है । इस प्रकार ज्ञानी जीवके अत्यन्त निष्परिग्रहपन सिद्ध होता है । इस तरह आत्मातिरिक्त निष्प्रिय पदार्थोंके परिग्रहका अभाव होनेसे जिसने समस्त अज्ञानभावको उगल दिया है, ऐसा ज्ञानी जीव सभी पदार्थोंमें अत्यन्त निरालम्ब होकर प्रतिनियत एक दृष्टोत्कीर्ण ज्ञायकभावका धारक होता हुआ साक्षात् विज्ञानधन आत्मा का ही अनुभव करता है ॥२१४॥

अब यही भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

स्वागताछन्द

पूर्वबद्ध निजकर्मविपाकाज्ज्ञानिनो यदि भवत्पुण्यभोग ।

तज्जबस्वय च रागद्वियोगान्बुधमेति च परिग्रहभावम् ॥१४६॥

अर्थ—पूर्वबद्ध निजकर्मके विपाकसे यद्यपि ज्ञानी जीवके परपदार्थोंका उपभोग होता है तथापि रागके वियोगसे वह उपभोग परिग्रहपनको नहीं प्राप्त होता है ।

भावार्थ—अज्ञानावस्थामें बँधे हुए कर्मोंका उदय तीव्र, मन्द या मध्यमरूपसे ज्ञानी जीवके भी होता है और उस उदयानुसार ज्ञानी जीवके नाना भाव भी होते हैं । परन्तु वह उन भावोंको आत्माका स्वभाव नहीं मानता, इसलिये वे परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होते ॥ १४६ ॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानीके त्रिकाल सम्बन्धी उपभोगका परिग्रह नहीं है—

उपपणोदयभोगो विओगबुद्धीए तस्स सो णिच्च ।

कखामणागयस्स य उदयस्स ण कुव्वए णाणी ॥२१५॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके वर्तमानमे कर्मविपाकसे जो भोग प्राप्त हुआ है वह निरन्तर वियोग बुद्धिसे ही प्रवर्तता है अर्थात् उसका उपभोग करते हुए भी ज्ञानी जीवका सदा पेसा अभिप्राय रहता है कि यह आपत्ति कब पृथक् हो और अनागत (भविष्य) कालमें होने वाले उदयकी आकाङ्क्षा ज्ञानी नहीं करता है । इसतरह वर्तमान और भविष्यकाल सम्बन्धी उपभोगका परिग्रह ज्ञानीके नहीं है तथा अतीतकाल सम्बन्धी उपभोगका परिग्रह अतीत हो जानेके कारण अभावरूप है ही । इसप्रकार ज्ञानी जीव त्रिकाल सम्बन्धी उपभोगके परिग्रहसे रहित है ।

विशेषार्थ—कर्मके उदयसे जो उपभोग प्राप्त होता है वह अतीत, वर्तमान और अनागतके भेदसे तीन प्रकारका है । उनमे जो अतीत है वह तो अतीत हो जानेके कारण ही परिग्रह भावको नहीं धारण करता है और अनागत भोग आकाङ्क्षा करनेसे ही परिग्रहभावको प्राप्त हो सकता है अन्यथा नहीं, सो ज्ञानी जीवके अनागत—आगामी भोगकी इच्छा नहीं है । इसलिये वह भी परिग्रहभावको नहीं प्राप्त होता है । तथा वर्तमानमे जो उपभोग प्राप्त है उसे अन्तरङ्गसे भोगना नहीं चाहता है अर्थात् उससे निरन्तर विरक्तबुद्धि रहता है, क्योंकि ज्ञानी जीवके अज्ञानमय भावका अभाव है । अतः वर्तमान उपभोग उसके परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होता है । अनागत भोगकी ज्ञानीके इच्छा ही नहीं है, क्योंकि ज्ञानी जीवके अज्ञानमयभावरूप इच्छाका अभाव है इसलिये अनागतकर्मके उदयका उपभोग भी ज्ञानीके परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होता है ॥ २१५ ॥

आगे ज्ञानी प्रविध्यत् कालमे होने वाले भोगको क्यों नहीं चाहता है ? इसका उत्तर कहते हैं—

जो वेददि वेदिज्जदि समए समए विणस्सदे उहयं ।

तं जाणगो दु णाणी उभयं पि ण कांखइ कया वि ॥२१६॥

अर्थ—जो भाव अनुभव करता है उसे वेदकभाव कहते हैं और जो अनुभव करने योग्य है उसे वेद्यभाव कहते हैं। यह दोनों भाव क्रमसे होते हैं, एक समयमे नहीं होते अर्थात् जिस कालमे वेदकभाव है उस कालमें वेद्यभाव नहीं है और जिस कालमे वेद्यभाव है उस कालमे वेदकभाव नहीं है अर्थात् दोनों ही समय-समयमें नष्ट हो जाते हैं। उन्हें जाननेवाला ज्ञानी जीव कदापि दोनोंको भी नहीं चाहता है।

विशेषार्थ—ज्ञानी जीव स्वभावभावके भ्रुवपनसे नित्य ही टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभाव है और वेद्यवेदकभाव उत्पन्न तथा विनाशस्वभावपनसे अनित्य है। इन दोनोंमें जो भाव आकाक्षा करता है कि मैं इच्छामे आये हुए भावका वेदन करूँगा। सो जबतक वेदन करनेवाला वेदकभाव होता है उसको पहले जिस भावका वेदन करना चाहता था, वह वेद्यभाव विलयका प्राप्त हो जाता है, उसके विलीन होनेसे वेदकभाव किसको वेदै ? कदाचित् कहो कि वेदक-भावके पश्चात् होनेवाला जो वेद्यभाव है उसे वेदै, सो जबतक आकाक्षाका विषय वेद्यभाव उत्पन्न होता है तबतक यह वेदकभाव नष्ट हो जाता है कौन वेदै ? कदाचित् वेद्यभावके पश्चात् होनेवाला वेदकभाव उसे वेदन करेगा सो जबतक वेदन करनेवाला वेदकभाव होगा तबतक वेद्यभाव नष्ट हो जावेगा। इसप्रकार अनवस्थिति होनेसे अभीष्टकी सिद्धि होना असंभव है, ऐसा जानकर ज्ञानी जीव उभयभावकी अभिलाषासे शून्य है ॥२१६॥

यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

स्वागताल्लम्ब

वेद्यवेदकविभाववल्लम्बहेद्यते न तल्लु कांक्षितमेव ।

तेन कांक्षति न किञ्चन विद्वान् सर्वतोऽप्यतिविरक्तिमुपैति ॥१४०॥

अर्थ—वेद्य और वेदकभाव दोनों ही क्षणिक हैं। इसीसे जो कांक्षित भाव है वह कदापि वेदनेमे नहीं आता, इसीलिये ज्ञानी जीव कुछ भी आकाक्षा नहीं करता, प्रत्युत सर्वभावोसे विरक्तिभावको प्राप्त होता है।

भावार्थ—परमार्थसे यह जीव बाह्य भोग-उपभोगका अनुभव नहीं करता है, किन्तु भोग-उपभोगकी आकाक्षा करने वाले आत्मपरिणामका ही अनुभव करता है। इस स्थितिमें आत्मा ही वेद्य है और आत्मा ही वेदक है। आत्मा जिस भावका वेदन करता है वह वेद्य कहलाता है और जो भाव अनुभव करता है वह वेदक कहलाता है। आत्माका यह वेद्य-वेदकभाव क्रमवर्ती है अर्थात् जिस समय वेद्यभाव होता है उस समय वेदकभाव नहीं होता

और जिस समय वेदकभाव होता है उस समय वेद्यभाव नहीं होता। यह वेद्यवेदकभाव कर्मोदयसे जायमान होनेके कारण आत्माका विभाव कहलाता है, स्वभाव नहीं। विभाव होनेसे वह क्षणभङ्गुर है। अतः आत्माका वेदकभाव जिस वेद्यभावकी इच्छा करता है वह क्षणभङ्गुर होनेसे वेदन करनेमें नहीं आता। जब वेदन करनेमें नहीं आता तब ज्ञानी जीव उसकी इच्छा ही क्यों करेगा? वह तो सब ओरसे विरक्तिको ही प्राप्त होता है ॥१४७॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानी जीवके भोग-उपभोगमें राग नहीं होता है—

बंधुवभोगणिमिते अज्ज्ञवसाणोदएसु णाणिस्स ।

ससारदेहविसएसु जेव उप्पज्जदे रागो ॥२१७॥

अर्थ—बन्ध और उपभोगके निमित्त जो अध्यवसानके उदय हैं वे सब संसारविषयक तथा देहविषयक हैं उनमें ज्ञानी जीवके राग नहीं उत्पन्न होता है।

विशेषार्थ—इस लोकमें निश्चयसे जो अध्यवसानके उदय हैं उनमें कितने तो ऐसे हैं जिनका विषय ससार है और कितने ही ऐसे हैं जिनका विषय शरीर है। जितने संसार-विषयक हैं वे बन्धके निमित्त हैं और जितने शरीरविषयक हैं वे उपभोगके निमित्त हैं। जो बन्धके निमित्त हैं वे राग-द्वेष-मोह आदिक हैं और जो उपभोगके निमित्त हैं वे सुख-दुःख आदिक हैं। इन सभी भावोंमें ज्ञानी जीवके राग नहीं होता है क्योंकि ये सभी भाव नाना-परद्रव्योंके सम्बन्धसे जन्य हैं और ज्ञानी जीव दृक्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभाववाला है। अतएव ज्ञानी जीवके साथ उनका सम्बन्ध नहीं बन सकता है।

मोहनीयकर्मके उदयसे जो मोह-राग-द्वेष तथा हर्ष-विषादादिक भाव होते हैं उन्हें अध्यवसानभाव कहते हैं। इन अध्यवसानभावोंमें जो मोह-राग-द्वेष भाव हैं वे ससारविषयक हैं अर्थात् इन्हीं भावोंका निमित्त पाकर आत्माकी संसृति-परम्परा होती है और यही भाव आगामीकर्मबन्धमें निमित्त पड़ते हैं। तथा जो हर्ष-विषादादिक भाव हैं वे शरीर विषयक हैं और उपभोगके निमित्त हैं अर्थात् शरीरमें सुखादिक द्वारा उपभोग हो जाते हैं। इनसे ससार-सन्ततिका प्रवाह नहीं चलता, क्योंकि जब तक इनके साथ रागादिक परिणाम न हों तब तक वे स्वयं बन्धके जनक नहीं होते। अतएव जो सम्यग्ज्ञानी जीव हैं उनके इन अखिल अध्यवसानादिक भावोंमें रागभाव नहीं है ॥ २१७ ॥

यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

स्वागतच्छन्नं

ज्ञानिभो न हि परिग्रहमाद्य

कर्म रागरसरिक्ततवैति ।

रत्नपुक्तिरकषाचित्तवस्ते

स्वीकृतं हि बहिर्दुःखीह ॥१४८॥

अर्थ—रागरूपी रससे रहित होनेके कारण ज्ञानी जीवकी क्रिया परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होती, क्योंकि हरी, फिटकरी आदिसे उत्पन्न कषायलापनसे रहित वस्त्रमे जो रङ्ग दिया जाता है वह स्वीकृत होने पर भी बाहर ही बाहर रहता है, अन्तरङ्गमे प्रवेश नहीं करता ॥१४८॥

स्वागताछन्द

ज्ञानवान् स्वरसतोऽपि यत स्यात्

सर्वरागरसवर्जनशील ।

लिप्यते सकलकर्मभिरेव

कर्ममध्यपतितोऽपि ततो न ॥१४९॥

अर्थ—ज्ञानी जीवका ऐसा सहज स्वभाव है कि उसकी आत्मा मे स्वयमेव रागकी उत्पत्ति नहीं होती। इसीसे ज्ञानी जीव कर्ममध्यमे पतित होकर भी कर्मसे लिप्त नहीं होता है ॥१४९॥

आगे दृष्टान्त द्वारा इसी बातका समर्थन करते हैं—

पाणी रागप्पजहो सव्वदव्वेसु कम्ममज्झगदो ।

णो लिप्पदि रजएण दु कद्दम-मज्झे जहा कणयं ॥२१८॥

अण्णाणी पुण रत्तो सव्वदव्वेसु कम्ममज्झगदो ।

लिप्पदि कम्मरण दु कद्दम-मज्झे जहा लोहं ॥२१९॥

(युग्मम्)

अर्थ—ज्ञानी जीव सब द्रव्योंमें रागका त्याग करनेवाला है, इसलिये वह मन, वचन, कायके व्यापाररूप कर्मके मध्यमे पड़ा हुआ भी कर्मरूपी रजसे उस तरह लिप्त नहीं होता जिम तरह कि कर्दमके मध्यमें पड़ा हुआ सुवर्ण जङ्गसे लिप्त नहीं होता। किन्तु अज्ञानी जीव सब द्रव्योंमें राग करता है, इसलिये वह मन, वचन, कायके व्यापाररूप कर्मके मध्यमे पड़ा हुआ कर्मरूपी रजसे उम तरह लिप्त होता है जिस तरह कि कर्दमके मध्यमे पड़ा हुआ लोहा जङ्गसे लिप्त हो जाता है।

विशेषार्थ—जिसप्रकार निरुच्यसे सुवर्ण कर्दमके मध्यमें पड़ा हुआ होनेपर भी कर्दमसे लिप्त नहीं होता, क्योंकि कर्दमसे लिप्त होना उसका स्वभाव नहीं है। उसी प्रकार ज्ञानी जीव कर्मोंके मध्यमे अर्थात् मन, वचन, कायके व्यापारके बीचमें पड़ा हुआ होनेपर भी कर्मसे लिप्त नहीं होता, क्योंकि समस्त परद्रव्य सम्बन्धी रागका त्यागी होनेसे कर्मसे लिप्त होना उसका स्वभाव नहीं है। जिसप्रकार लोहा कर्दमके मध्यमे पड़कर कर्दमसे लिप्त हो जाता है क्योंकि कर्दमसे लिप्त होना उसका स्वभाव है। उसी प्रकार अज्ञानी जीव कर्मोंके मध्यमे पड़कर कर्मसे लिप्त होता है क्योंकि समस्त परद्रव्य सम्बन्धी रागसे युक्त होनेके कारण कर्मोंसे लिप्त होना उसका स्वभाव है।

सुवर्णका ऐसा विलक्षण स्वभाव है कि वह कितने ही कालपर्यन्त कर्ममें पड़ा रहे, परन्तु उसके वर्णमें विकार नहीं होता। इसी तरह ज्ञानी जीवका ऐसा विलक्षण स्वभाव है कि वह समस्त कार्य करता हुआ भी कर्मबन्धसे रहित रहता है। कर्मबन्धका कारण रागपरिणति है और ज्ञानी जीवके वह रागपरिणति छूट जाती है। इसलिये केवल क्रियासे उसके बन्ध नहीं होता। परन्तु अज्ञानी जीवकी परिणति इससे विलक्षण है। जिस प्रकार लोहा कर्ममें डाल दिया जावे तो वह उसके सम्बन्धसे जगालसे लिप्त हो जाता है उसी प्रकार अज्ञानी जीव कर्मके मध्यमें पड़ जावे अर्थात् मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिरूप व्यापार करे तो वह कर्मोंसे लिप्त हो जाता है क्योंकि कर्मबन्धका प्रमुख कारण रागभाव है और वह उसके विद्यमान है ही ॥२१८-२१९॥

आगे जिनका जो स्वभाव है वह वैसा ही रहता है यह कलशा द्वारा कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यादक् तादृगिहास्ति तस्य वशतो यस्य स्वभावो हि य

कर्तुं नेप कथंचनापि हि परैरन्यादृश शक्यते ।

अज्ञान न कदाचनापि हि भवेज्ज्ञान भवसतत

ज्ञानिन् भुङ्क्ते परापराधजनितो नास्तीह बन्धस्तव ॥१५०॥

अर्थ—जिस वस्तुका जो जैसा स्वभाव होता है वह वैसा ही रहता है, वह किसी भी तरह दूसरोंके द्वारा अन्यथा नहीं किया जा सकता। इसी पद्धतिसे ज्ञान भी कभी अज्ञान नहीं हो सकता। अतएव आचार्यका उपदेश है कि हे ज्ञानी जीव! कर्मोदयसे जो कुछ उपभोग प्राप्त हुआ है उसे उदयजनित सामग्री जान अहंकार बुद्धिसे रहित हाकर भोग, यदि इस नीतिसे उदासीनभावसे भोगेगा तो परापराधजनित बन्ध तुझे नहीं होगा।

भावार्थ—इस जीवके ज्ञानके साथ अनादिकालसे मोहजन्य विकारीभावोका संमिश्रण चला आ रहा है। अज्ञानी जीव उस संमिश्रणका ज्ञानका स्वभाव ज्ञान उससे कभी विरक्त नहीं होता। इसलिये उसके बन्ध सदाकाल जारी रहता है। परन्तु ज्ञानी जीव इस अन्तरका समझ जाता है, वह ज्ञानको ज्ञान और मोहजन्य रागादिक विकारोंको विकार समझ लेता है, इसलिये उससे विरक्त हो जाता है। इस विरक्तिके कारण ज्ञानी जीव यद्यपि प्राप्त सामग्रीका उपभोग करता है तो भी उसके बन्ध नहीं होता। उसका कर्मोदय अपना फल देकर निर्जोर्ण होता जाता है, नवीन बन्धका कारण नहीं होता। कर्मोदय, ज्ञानी जीवके ज्ञानका अन्यथा करनेके लिये समर्थ नहीं है क्योंकि वस्तुका ऐसा स्वभाव है कि वह सदा वस्तुके ही स्वार्थीन रहता है, किसी भी तरह उसका अन्यथा परिणमन नहीं कराया जा सकता ॥१५०॥

आगे यही अर्थ वृष्टान्तके द्वारा दृढ करते हैं—

श्रुजतस्स वि विविहे सच्चित्ताचित्तमिस्मिये दग्धे ।

संखस्स सेदभावो ण वि सम्मदि किण्णगो काऊ ॥२२०॥

तह णाणिम्स वि विविहे सच्चित्ताचित्तमिस्सिए दब्बे ।

भुंजंतस्स वि णाण ण सक्कमण्णाणदं णेदु ॥२२१॥

जइया स एव सखो सेदसहाव तय पजहिदूण ।

गच्छेज्ज किण्हभाव तइया सुक्कत्तण पजहे ॥२२२॥

तह णाणी वि हु जइया णाणसहावं तय पजहिऊण ।

अण्णाणेण परिणदो तइया अण्णाणद गच्छे ॥२२३॥

अर्थ—जिस तरह शङ्ख यद्यपि नाना प्रकारके सचित्त, अचित्त और मिश्र द्रव्योंका उपभोग करता है तो भी उसका श्वेतभाव कृष्ण नहीं किया जा सकता है। उसी तरह ज्ञानी जीव यद्यपि सचित्त, अचित्त और मिश्र द्रव्योंका उपभोग करता है तो भी उसका ज्ञान अज्ञानभावको प्राप्त नहीं कराया जा सकता और जिस तरह जिम कालमें वही शङ्ख उस श्वेतभावको छोड़कर कृष्णभावको प्राप्त हो जाता है उस कालमें श्वेतभावको स्वयं छोड़ देता है उसी तरह ज्ञानी जीव भी जिस कालमें उस ज्ञानभावको छोड़ देता है उस कालमें अज्ञानभावसे परिणत हुआ अज्ञानभावको प्राप्त हो जाता है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार निश्चयसे शङ्ख यद्यपि परद्रव्यका उपभोग करता है तो भी जो उसका स्वीय श्वेतभाव है वह परके द्वारा कृष्ण नहीं किया जा सकता, क्योंकि परमें परभावके प्रति निमित्तपनेका अनुपपत्ति है अर्थात् परपदार्थ अपर पदार्थके अन्यथापन करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इसी प्रकार ज्ञानी जीव यद्यपि परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो तो भी उसका जा स्वीय ज्ञानभाव है वह परके द्वारा अज्ञान नहीं किया जा सकता, क्योंकि परमें परभावके प्रति निमित्तपनेकी अनुपपत्ति है अर्थात् परपदार्थ अपरपदार्थके अन्यथापन करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञानोके परकृत अपराधके निमित्तसे बन्ध नहीं होता है। और जिस प्रकार जिस समय वही शङ्ख परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो अथवा न कर रहा हो, श्वेतभावको छोड़कर स्वयं ही कृष्णभावसे परिणमता है उस समय उसका श्वेतभाव स्वयं ही कृष्णभावको प्राप्त होता है। उसी प्रकार जिस समय वही ज्ञानी परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो अथवा न कर रहा हो, ज्ञानको छोड़कर स्वयमेव अज्ञानभावसे परिणमता है उस समय उसका ज्ञान स्वयं ही अज्ञानभावको प्राप्त होता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञानी जीवके जो बन्ध होता है वह स्वीय अपराधके निमित्तसे ही होता है ॥२२०-२२३॥

आगे यही भाव कलशके द्वारा दर्शाते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

ज्ञानिन् कर्म न जातु कर्तुं युजित किञ्चित्थाप्युच्यते

बुभुक्षे हन्त न जातु मे यदि पर दुर्मुक्त्वासि भो ।

बन्ध स्वाधुपभोगतो यदि न तत्किं कामचारोऽस्ति ते

ज्ञान सम्बन्ध बन्धमेव्यपरथा स्वस्वापराधाद् ध्रुवम् ॥१५१॥

अर्थ—हे ज्ञानी जीव ! यद्यपि तुझे कभी कर्म करना उचित नहीं है अर्थात् ज्ञानावरणादि कर्मका बन्ध करना तेरे योग्य नहीं है तो भी कुछ कहा जाता है । 'परद्रव्य मेरा कभी नहीं है' ऐसा कहता हुआ यदि तू उसका उपभोग करता है तो खेद है कि तू दुर्मुक्त ही है अर्थात् खोटा उपभोग करनेवाला ही है । जो वस्तु तेरी नहीं उसका उपभोग करना अमद् उपभोग ही है । कदाचित् तू यह कहे कि ज्ञानी जीवके उपभोगसे बन्ध नहीं होता तो इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि तो क्या तेरा कामचार है अर्थात् तेरो इच्छासे बन्ध रुकनेवाला है ? अरे भाई ! ज्ञानरूप होकर निवास कर—ज्ञानके साथ मिले हुए रागादिका दूरकर मात्र ज्ञाता-द्रष्टा रहकर कार्य कर, तभी बन्धसे बच सकता है अन्यथा निश्चित ही अपने अपराधसे बन्धको प्राप्त होगा ।

भावार्थ—निश्चयसे जीव परद्रव्यका न कर्ता है और न भोक्ता है परन्तु अज्ञानी होकर यह परद्रव्यका कर्ता और भोक्ता बन रहा है । ऐसे जीवको आचार्य समझाते हैं कि हे भाई ! तू अपने इस अज्ञानको छोड़, तू तो ज्ञानी है अतः ज्ञानस्वभावका ही प्राप्त हो, परद्रव्य जब तेरा नहीं है तब तू उसका उपभोग करनेवाला कैसे बनता है ? लांक्रमे परका उपभोग करना असद् उपभोग कहलाता है । इसके उत्तरमें वह कहता है कि मैं तो ज्ञानी हूँ, परद्रव्यके उपभोगसे मुझे बन्ध नहीं होगा अतः उपभोग करते हुए भी मेरी हानि नहीं है । तब आचार्य कहते हैं कि बन्ध होना और न होना तेरी इच्छा पर निर्भर नहीं है । इस विषयमें तेरा स्वेच्छाचार नहीं चल सकता । यदि तू ज्ञानी होकर रहेगा अर्थात् अपने ज्ञानमें-से रागादिक विकारीभावोंको पृथक् कर देगा तब तो बन्धसे बच सकेगा, अन्यथा अपने इस अपराधसे—रागादिविकारीभावरूप परिणमनसे निश्चित ही बन्धको प्राप्त होगा ॥१५१॥

आगे रागी मनुष्य ही कर्मबन्धको प्राप्त होता है, यह कहते हैं—

शार्बलविक्रीहितछन्द

कर्तार स्वफलेन यत्किञ्च बलात्कर्मैव नो योजयत्

कुर्वाण फललिप्सुरेव हि कल प्राप्नोति यत्कर्मण ।

ज्ञान सस्तदपास्तारागरचनो नो बध्यते कर्मणा

कुर्वाणोऽपि हि कर्म तत्फलपरित्यागैकसोल मुनि ॥१५२॥

अर्थ—क्योंकि कर्म अपने करनेवाले कर्ताको जबर्दस्ती अपने फलसे युक्त नहीं करता, किन्तु फलकी इच्छा रख कर कर्म करनेवाला प्राणी ही कर्मके फलको प्राप्त होता है । इसीलिये ज्ञानरूप होते हुए जिसने रागकी रचनाको दूर कर दिया है तथा कर्मके फलका त्याग करना जिसका स्वभाव है, ऐसा मुनि (ज्ञानी जीव) कर्म करता हुआ भी कर्मसे बद्ध नहीं होता है ।

भावार्थ—वास्तवमें बन्धका कारण अन्तरङ्ग वासना है। जिनके दर्शनमोहका उप-शमादि हो गया है उनके मिथ्यात्वके जानेसे स्वपरभेदज्ञान हो जाता है। वे भेदज्ञानके बलसे परको पर जानते हैं, केवल चारित्र्यमोहके उदयसे नहीं चाहते हुए भी औद्यिक रागादिककी वेदनाके अपहाराय रोगनिवृत्तिके लिये औषध सेवनके समान बाह्य भोगोंमें यद्यपि प्रवृत्ति करते हैं तो भी स्निग्धताके अभावमें बन्धको प्राप्त नहीं होते ॥१५२॥

आगे इसी अर्थको वृष्टान्तसे दृढ़ करते हैं—

पुरिसो जह को वि इह वित्तिणिमित्तं तु सेवए रायं ।

तो सो वि देदि राया विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२४॥

एमेव जीवपुरिसो कम्मरय सेवदे सुहणिमित्तं ।

तो सो वि देइ कम्मो विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२५॥

जह पुण सो चिय पुरिसो वित्तिणिमित्तं न सेवदे राय ।

तो सो न देइ राया विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२६॥

एमेव सम्मदिट्ठी विसयत्थ सेवए न कम्मरय ।

तो सो न देइ कम्मो विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२७॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—इस लोकांशमें जिस प्रकार कोई पुरुष आज्ञाधिकारके निमित्त राजाकी सेवा करता है तो वह राजा भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग देता है। इसी प्रकार यह जीवनामा पुरुष सुखके निमित्त कर्मरूपी रजकी सेवा करता है सो वह कर्म भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग देता है। यदि वह पुरुष आज्ञाधिकारके निमित्त राजाकी सेवा नहीं करता है तो वह राजा उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग नहीं देता है। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीव विषयोंके लिये कर्मरूपी रजकी सेवा नहीं करता है तो वह कार्य भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग अर्थात् विषय नहीं देता है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष फलके अर्थ राजाकी सेवा करता है तो वह राजा उसके लिये फल देता है। उसी प्रकार जीव फलके अर्थ कर्मकी सेवा करता है तो कर्म उसके लिये फल देता है और जिस प्रकार वही पुरुष फलके अर्थ राजाकी सेवा नहीं करता है तो राजा उसके लिये फल नहीं देता है। उसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीव फलके अर्थ कर्मकी सेवा नहीं करता है तो कर्म उसके लिये फल नहीं देता है।

ऊपर कलशमे जो कहा गया था कि कर्म किसीको जबर्दस्ती अपने फलसे युक्त नहीं करता, किन्तु जो फलकी इच्छा रखता हुआ कर्म करता है वही कर्मसे युक्त होता है, वही अर्थ यहाँ वृष्टान्त द्वारा अन्वय-न्यतिरेकसे दृढ़ किया गया है। जिस प्रकार फलकी इच्छा रखकर सेवा करनेवाले पुरुषको राजा फल प्रदान करता है और फलकी इच्छा न रखकर

सेवा करनेवालेको राजा फल प्रदान नहीं करता है। इसी प्रकार फलकी इच्छा रखकर कर्म करनेवाले मनुष्यको कर्म फल देता है और फलकी इच्छा न रखकर कर्म करनेवाले मनुष्यको कर्म कुछ भी फल नहीं देता। तात्पर्य यह है कि इच्छापूर्वक कर्म करनेवाले पुरुषके ही कर्म बन्ध होता है और इच्छाके बिना कर्म करनेवाले पुरुषको कर्म बन्ध नहीं होता। सम्यग्दृष्टि मनुष्य अन्तरङ्गसे रागादिको चाहता नहीं है किन्तु चारित्र्यमोहके उदयकी बलवत्तासे आये हुए रागादिसे प्रेरित होकर भोगोपभोगमे प्रवृत्ति करता है, इसलिये वह बन्धसे रहित कहा गया है ॥२२४ २२७॥

इसी भावको कलशमे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

त्यक्तं यत्नं फलं स कर्म कुरुते नेति प्रतीमो वयं

किम्बन्धस्यापि कुतोऽपि किञ्चिदपि तत्कर्मावशेनापतेत् ।

तस्मिन्नापतितं त्वकम्पपरमज्ञानस्वभावे स्थितं

ज्ञानी किं कुरुतेऽयं किं न कुरुते कर्मेति जानाति क ॥१५२॥

अर्थ—जिसने कर्मका फल त्याग दिया है वह कर्म करता है, इसकी हम प्रतीति नहीं करते हैं किन्तु इस ज्ञानीके भी किसी कारणसे कुछ कर्म इसके वश बिना आ पड़ते हैं और उनके आ पड़नेपर भी यह ज्ञानी निश्चल परमस्वभावमे स्थित रहता है। इस स्थितिमे ज्ञानी क्या करता है ? और क्या नहीं करता है यह कौन जानता है ?

भावार्थ—कर्मका बन्ध, कर्मफलके इच्छुक प्राणीके होता है। जिसने कर्मफलको इच्छा छोड़ दी उसे कर्मका बन्ध नहीं होता। यहाँ सम्यग्दृष्टिजीवको ज्ञानी कहा गया है। यद्यपि ज्ञानीके ज्ञानचेतना है, कर्मचेतना और कर्मफलचेतना नहीं है फिर भी कालान्तरमे जो कर्म अर्जित किये हैं वे उदयमें आकर अपना रस देते हैं, उन्हें यह नहीं चाहता किन्तु चारित्र्यमोहके सद्भावमे पराधीनतासे भोगने पड़ते हैं। भोगनेपर भी अपने परमज्ञानस्वभावमे अकम्प स्थिर रहनेसे वे कर्म, ज्ञानीका कुछ बिगाड़ करनेमे समर्थ नहीं होते। अतः निष्कर्ष निकला कि ज्ञानी क्या करता है ? और क्या नहीं करता है ? इसको कौन जाने ? वही जाने ॥१५३॥

आगे ज्ञानी जीव ही निर्भय होते हैं यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

सम्यग्दृष्टय एव साहसमिदं कर्तुं क्षमन्ते पर

बह्विधेऽपि पतत्यमी भयचलत्रैलोक्यमुक्ताध्वनि ।

सर्वभिष निसर्गनिर्मयतया साक्षां विहाय स्वयं

जानन्त स्वमवस्थबोधवपुष बोधाच्छयवन्ते न हि ॥१५४॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीव ही इस उत्कृष्ट साहसके करनेमें समर्थ होते हैं कि जिसके भयसे विचलित हुए तीन लोकके जीव अपना-अपना मार्ग छोड़ देते हैं, ऐसे वक्त्रके पड़नेपर भी वे

स्वभावसे निर्भय होनेके कारण सभी प्रकारकी शङ्काको छोड़कर स्वयं अपने आपको दूसरेके द्वारा बाधा न जा सके, ऐसे ज्ञानशरीरसे युक्त जानते हुए ज्ञानसे च्युत नहीं होते ।

भाषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव निःशङ्कित गुणका धारक होता है, अतः वह सदा सब प्रकारके भयोंसे निर्मुक्त रहता है । जिस वज्रके पड़नेपर तीन लोकके जीव भयसे विचलित हो अपना-अपना मार्ग छोड़ देते हैं उस वज्रके पड़ने पर भी सम्यग्दृष्टि सदा यही विचार करता है कि मैं तो ज्ञानशरीर हूँ अर्थात् ज्ञान ही मेरा रूप है और ऐसा ज्ञान, जो कि कभी किसीके द्वारा नष्ट नहीं किया जा सकता, ऐसा विचारकर वह सदा अपने ज्ञानस्वरूपसे च्युत नहीं होता ॥१५४॥

आगे यही भाव गायामे बिखाले हैं—

सम्महिङ्गी जीवा णिस्सका हंति णिब्भया तेण ।

सत्त-भय-विप्पमुक्का जब्बा तब्बा दु णिस्संका ॥२२८॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीव निःशङ्क होते हैं, इसलिये निर्भय हैं और क्योंकि सप्तभयसे निर्मुक्त है, इसलिये निःशङ्क है ।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि नित्य ही समस्त कर्मोंके फलकी अभिलाषासे रहित होते हुए कर्मोंसे अत्यन्त निरपेक्ष वर्तते है । इसलिये ही जान पड़ता है कि ये अत्यन्त निःशङ्क तीव्र निश्चयरूप होते हुए अत्यन्त निर्भय रहते है ॥२२८॥

आगे सप्तभयके कलशरूप काव्य कहते है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

लोक शाश्वत एक एष सकलव्यक्तो विविक्तात्मन-

द्विचल्लोक स्वयमेव केवलमर्थं य लोभ्यत्येकक ।

लोकोऽयं न तत्तापरस्तदपरस्तस्थास्ति तज्जी कुतो

निश्शङ्क सतत स्वयं स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५५॥

अर्थ—परसे भिन्न आत्माका जो यह चैतन्यलोक है वह शाश्वत है, एक है, सब जीवोंके प्रकट है । यह एक सम्यग्ज्ञानी जीव ही स्वयं इस चैतन्यलोकका अवलोकन करता है । वह विचारता है कि हे आत्मन् ! यह एक चैतन्यलोक ही तेरा लोक है, इससे भिन्न दूसरा कोई लोक तेरा नहीं है, तब तुझे उसका भय कैसे हो सकता है । ऐसा विचारकर ज्ञानी जीव निरन्तर निःशङ्करूपसे स्वाभाविक ज्ञानको स्वयं ही प्राप्त होता है ।

भाषार्थ—इस काव्यमें ज्ञानीके इस लोक तथा परलोक दोनोंका भय नहीं होता है, यह कहा गया है । इस लोक अर्थात् वर्तमान पर्यायमें मुझे कष्ट न उठाना पड़े, ऐसा भय होना इस लोकका भय है और परलोक अर्थात् आगामी पर्यायमें मुझे कष्ट न भोगना पड़े, ऐसा भय होना परलोकका भय है । सो ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि मैं समस्त कर्म, नो कर्म

आदिसे भिन्न पृथग्द्रव्य हैं, चैतन्य ही मेरा स्वरूप है, यह चैतन्य ही मेरा लोक है, मेरा यह चैतन्यलोक शाश्वत है—कभी नष्ट होने वाला नहीं है, इसलिये मुझे न इस लोकका भय है और न परलोकका भय है। शरीर अवश्य नाशको प्राप्त होता है, पर वह मेरा कब है ? मैं चैतन्यका पुच्छ हूँ और यह शरीर जड़ अर्थात् ज्ञानदर्शनसे शून्य पुद्गलद्रव्य है, इसके नाशसे मेरा कुछ नष्ट होने वाला नहीं है। इसलिये ज्ञानी जीव सदा निःशङ्क होकर स्वाभाविक ज्ञान स्वरूपको ही प्राप्त होता है—उसी प्रकार अनुभव करता है।

संसारमे ये प्राणी निरन्तर भयभीत रहते हैं। न जाने ये लोक मेरी कैसी दुर्दशा करंगे, अतः निरन्तर इनके अनुकूल रहने की प्रवृत्ति करता है। न जाने, यह राजलोक मेरे ऊपर कौनसी आपत्ति ला पटकगे, अतः निरन्तर उन्हें प्रसन्न करनेकी चेष्टामें मग्न रहता हूँ। न जाने, परलोकमे कहाँ जाऊँगा, भद्रजन्म हाँ तो अच्छा, इसके अर्थ निरन्तर नानाप्रकारके दानादि कर परलोकमें निःशङ्क होनेकी चेष्टा करता हूँ। परन्तु सम्यग्ज्ञानी विचार करता है कि मेरा तो चेतना ही लोक है, उसीका आत्माके साथ नित्य तादात्म्य है जो किसी काल और किसी शक्तिके द्वारा पृथक् नहीं किया जा सकता है। अतः चाहे मैं यहाँ रहूँ, चाहे परलोकमे जाऊँ, मेरा गुण मुझसे भिन्न नहीं हो सकता। अतः सम्यग्ज्ञानी जीवको इस लोक और परलोकका भय नहीं है। तत्त्वदृष्टिसे विचारो तो ज्ञानगुणका जो जानन क्रिया है वह कभी भी उसे छोड़कर भिन्न नहीं हो सकती और परपदार्थका उसमे प्रवेश नहीं हो सकता। मात्र ज्ञानकी स्वच्छता ही एक ऐसी अनुपम है कि उसमे ज्ञेय प्रतिभासमान होते हैं। अथवा ज्ञेय क्या प्रतिभासमान होते हैं ? वह तो ज्ञानका ही परिणाम है परन्तु हम व्यवहारसे ऐसा मानते हैं कि हमने परपदार्थको जाना। जब ऐसी ज्ञानकी सामर्थ्य है कि उसमे परपदार्थका प्रवेश नहीं तब न कोई पदार्थ सुखका कर्ता है और न कोई पदार्थ दुःखका कर्ता है ॥१५५॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एवैकैव हि वेदना बद्धचल ज्ञानं स्वयं वेद्यते

निर्भेदोदितवेद्यवेदकपदादेक सदानाकुलैः ।

नैवान्धागतवेदनैव हि भवेत्तज्जी कुतो ज्ञानिनो

निःशङ्क सतत स्वयं स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५६॥

अर्थ—सम्यग्ज्ञानी जीवोंके यही एक वेदना है कि वे सदा निराकुल रहकर अभेदरूपसे उदित वेद्यवेदकभावके बलसे अविचल—कभी नष्ट नहीं होने वाले ज्ञानका स्वयं वेदन करते हैं अर्थात् अनुभव करते हैं। ज्ञानीके अन्य पदार्थकी वेदना नहीं है तब उसे वेदनाका भय कैसे हो सकता है ? वह तो सदा निःशङ्क होता हुआ स्वाभाविक ज्ञानको ही प्राप्त होता है, उसका अनुभव करता है।

भावाय—इस काव्यमें वेदनाभयका वर्णन है। सुख-दुःखका अनुभव करना सो वेदना है। परन्तु सम्यग्ज्ञानी जीवको ऐसा सुख-दुःखका अनुभव नहीं होता। यह सुख-दुःखका विकल्प स्वाभाविक न होकर मोहकर्मके उदयसे जायमान अशुद्ध अनुभूति है। ज्ञानी जीव

विचार करता है कि मोहकर्मके विपाकसे जायमान सुख-दुःख मेरे स्वभाव नहीं है, इसलिये मुझे तद्विषयक आकुलतासे क्या प्रयाजन ? अतः वह सदा निराकुल रहकर एक ज्ञानस्वभावका ही वेदन करता है और वह भी अमेव वेद्यवेदकभावकी सामर्थ्यसे अर्थात् वेदन करने वाला भी आत्मा है और जिसका वेदन करता है वह वेद्य भी आत्मा ही है । ज्ञातानुभूतिके सिवाय कर्मोद्यमसे आगत अन्य अनुभूति मेरा स्वभाव नहीं है, तब मुझे उस विषयका भय ही कैसे हो सकता है ? कर्मके उद्यमसे जो सुख-दुःखकी अनुभूति होती है उसे मैं अपना स्वभाव नहीं मानता, तब मुझे उन कल्पित अनुभूतियोंसे होने वाले सुख-दुःखकी चिन्ता ही क्या है । एक ज्ञान ही मेरा स्वभाव है, इसलिये उसीका वेदन मैं करता हूँ, ऐसा विचारकर सम्यग्ज्ञानी जीव सदा वेदनाभयसे रहित होता है ॥१५६॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यत्सन्नाशमुपैत तच्च नियतव्यक्तं वस्तुस्थिति-

ज्ञान सत्स्वरूपमेव तत्किल तत्तस्मात् किमस्यापरं ।

अस्याप्राणमतो न किञ्चन भवेत्तद्गी कुतो ज्ञानिनां

नि शङ्क सतत स्वयं स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५७॥

अर्थ—जा सत् स्वरूप है वह नाशको प्राप्त नहीं होता, इस नियमसे वस्तुकी मर्यादा प्रकट है । ज्ञान सत्स्वरूप है इसलिए वह स्वयं ही रक्षित है । इसके लिए दूसरे पदार्थोंसे क्या प्रयोजन है ? इसकी अरक्षा किसीसे नहीं हो सकती । इसलिये ज्ञानी पुरुषको भय कैसे हो सकता है ? वह तो निरन्तर निःशङ्क रहता हुआ स्वयं सहज—स्वाभाविक ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है ।

भावार्थ—जो मनु है उसका कभी नाश नहीं होता, ऐसी निश्चयसे वस्तु-मर्यादा है और ज्ञान जो है सो स्वयं ही सत्स्वरूप है । इसलिये इसकी रक्षाके अर्थ अन्यकी आवश्यकता नहीं है । इस ज्ञानकी अरक्षा करनेमें कोई भी वस्तु समर्थ नहीं है । अतएव ज्ञानी जीवको इसकी रक्षाके अर्थ किसीसे भी भय नहीं होता है । स्वयं जो अपना सहज ज्ञान है उसीका अनुभव करता है । ज्ञानीके ऐसा निश्चय है कि सत्पदार्थ स्वयं स्वरूपसे ही रक्षित है । कोई भी शक्ति इसका अभाव करनेमें समर्थ नहीं है । अतः इसी भावको लेकर ज्ञानीके किसीका भय नहीं रहता है । निरन्तर जा अपना स्वाभाविक ज्ञान है उसीका अनुभव रहता है ।

इस काव्यमें अरक्षाभयका वर्णन है । ज्ञानी जीव समझता है कि ज्ञान ही मेरा स्वरूप है उसको करनेकी सामर्थ्य किसीमें नहीं है । शरीरादिक परपदार्थ है—पुद्गलद्रव्यकी परिणतियाँ हैं । उनके नाशसे मेरे ज्ञानस्वभावका नाश नहीं होता, इसलिये मुझे अरक्षाका भय नहीं है ॥१५७॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

स्व रूपं किल वस्तुनोऽस्ति परमा गुप्ति स्वरूपे न च-

च्छक्तः कोऽपि पर प्रवेष्टुमकृतं ज्ञानं स्वरूपं च नु ।

अस्यागुप्तिरतो न काचन भवेत्तन्नी कुतो ज्ञानिनो

निश्चङ्क सतत स्वय स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५८॥

अर्थ—निश्चयसे वस्तुका जो स्वीयरूप है वही उसका परमगुप्ति है क्योंकि स्वीयरूपमें कोई भी परपदार्थ प्रवेश करनेके लिये समर्थ नहीं है। आत्माका स्वरूप अकृत्रिम ज्ञान है। इसलिये इसकी कोई भी अगुप्ति नहीं है। फिर ज्ञानी जीवको अगुप्ति का भय कैसे हो सकता है? वह तो निरन्तर निश्चङ्क रहता हुआ स्वय सहज ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है।

भावार्थ—वस्तुका जो स्वीय स्वरूप है वही परमगुप्ति है, उसमें अन्यका प्रवेश नहीं हो सकता। पुरुषका स्वीयस्वरूप ज्ञान है। इसका अगुप्ति किमीके द्वारा नहीं हो सकता, इसीसे ज्ञानी जीवके किसीसे भी कुछ भी भीति नहीं रहती है। वह तो निश्चङ्क होता हुआ निरन्तर अपने ज्ञानस्वरूपका अनुभवन करता है। लोकमें मनुष्य अपनी रक्षाके अथ गढ़, कोट, परिखा आदि बनाते हैं जिसमें शत्रुओंका प्रवेश न हो और अपने वनादिकका गुप्ति रहे, परन्तु आत्माका ज्ञान है वह ज्ञान है, उसमें अन्य पदार्थोंका प्रवेश नहीं है वह स्वय गुप्ति स्वरूप ही है। इसीसे ज्ञानी जीव निरन्तर निर्भीक होता हुआ स्वात्मस्वरूपमें मग्न रहते हैं। ऐसा नियम है कि—

जो जाह्न गुणे द्रव्ये सो अण्णस्सि दु ण सक्कमिद दग्गे ।

त अण्णमवकमता कह तु परिणामण दग्ग ॥

अर्थात् जो वस्तु जिस गुण अथवा द्रव्यमें वर्तती है वह अन्य द्रव्यमें सक्रमण नहीं करती—अन्य द्रव्यरूप प्लटकर नहीं वर्तती। जब वह अन्य द्रव्यरूप सक्रमण नहीं करती तब उसे अन्यरूप कैसे परिणामा सकती है।

जब यह नियम है तब ज्ञानी जीव परपदार्थसे अपना उपयोग हटाकर स्वकीय ज्ञान-स्वरूपकी ओर ही लगाता है। ज्ञानीका ज्ञानस्वरूप कभी नष्ट नहीं होता। इसलिये वह सदा अगुप्तिभयसे दूर रहता है। लोकमें धनादिका नाश होता है। पर ज्ञानी उन्हें अपना नहीं मानता ॥१५८॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

प्राणोच्छेदमुदाहरन्ति मरण प्राणा किलास्यात्मनो

ज्ञान तत्स्वयमेव शाश्वततया नो छिद्यते जातुचित्त ।

तस्यातो मरण न किञ्चन भवेत्तन्मी कुतो ज्ञानिनो

निश्चङ्क सतत स्वय स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५९॥

अर्थ—प्राणोंके उच्छेदको मरण कहते हैं, निश्चयसे इस आत्माके प्राण ज्ञान हैं, ज्ञान स्वयमेव शाश्वत है। इसलिये कभी नष्ट नहीं होता, इसलिये ज्ञानीका कुछ भी मरण नहीं होता, फिर उसे मरणका भय कैसे हो सकता है? वह तो निरन्तर निश्चङ्क रहता हुआ स्वय सहज ज्ञानका ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है।

भावाथ—प्राणोंके उच्छेदको मरण कहते हैं। इस आत्माका प्राण ज्ञान है, यह ज्ञान नित्य है, इसका कभी भी नाश नहीं होता, इससे जब इसका मरण ही नहीं तब सम्यग्ज्ञानीको किसका भय ? वह तो निरन्तर स्वीय ज्ञानका ही अनुभव करता है। लोकमे इन्द्रियादिक प्राणोंके वियोगको मरण कहते हैं, इन्हींको द्रव्यप्राण कहते हैं। यह जो द्रव्यप्राण हैं वे पुद्गल के निमित्तसे जायमान होनेके कारण पौद्गलिक है। वास्तवमे आत्माके प्राण ज्ञानादिक हैं, उन ज्ञानादिक प्राणोंका कभी भी नाश नहीं होता। अतएव जो ज्ञानी जीव है, उन्हें मरणका भय नहीं होता। वे तो निरन्तर अपने ज्ञानका ही अनुभव करते हैं ॥१५९॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एक ज्ञानमनाद्यनन्तमचल सिद्ध किलैतत्स्वतो

यावत्तावदिदं सदैव हि भवेन्नायं द्वितीयोदय ।

तत्ताकास्मिकमत्र किञ्चन भवेत्तदभी कुतो ज्ञानिनो

निश्शङ्क सतत स्वयं स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१६०॥

अर्थ—आत्माका जो ज्ञान है वह एक है, अनादि, अनन्त और अचल है तथा स्वयं सिद्ध है वह सर्वदा ही रहता है, उसमे अन्यका उदय नहीं है। इसलिये इस ज्ञानमे कुछ भी आकस्मिक नहीं है, तब ज्ञानी जीवको उसका भय कैसे हो सकता है ? वह तो निरन्तर निःशङ्क रहता हुआ स्वयं सहज ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका सदा अनुभव करता है।

भावाथ—जो अनुभवमे नहीं आया, ऐसा कोई भयका कारण उपस्थित हो जावे, उसे आकस्मिक भय कहते हैं। सम्यग्ज्ञानी जीवका ऐसा निर्मल विचार है कि हमारा जो ज्ञान-स्वभाव है वह एक अनादि, अनन्त, अचल तथा स्वयं सिद्ध है। उसमे अन्यका उदय नहीं हो सकता। अतः भयके कारणोंका अभाव होनेसे वह निरन्तर निर्भीक रहता हुआ अपने आत्म-स्वरूपमे लीन रहता है ॥१६०॥

मन्दाक्रान्तछन्द

उच्छोकीर्णस्वरसनिचितज्ञानसर्वस्वभाज

सम्यग्दृष्टेर्यदिह सकल धनन्ति लक्ष्माणि कर्म ।

तत्तस्यास्मिन्पुनरपि भनाकर्मणो नास्ति बन्ध

पूर्वोपात्त तदनुभवतो निश्चिन निर्जरैव ॥१६१॥

अर्थ—टाँकीसे उकेरे हुए के समान शाश्वत स्वभावसे युक्त ज्ञानरूपी सर्वस्वको प्राप्त जो सम्यग्दृष्टि जीव है उसके निःशङ्कितत्वादि लक्षण, इस जगत्मे समस्त कर्मोंको नष्ट करते हैं, इसलिये इस ज्ञानरूप सर्वस्वके प्रकट होनेपर सम्यग्दृष्टि जीवके कर्मका थोड़ा भी बन्ध नहीं होता है। किन्तु पूर्वोपाजित कर्मका अनुभव करते हुए उसके निश्चितरूपसे निर्जरा ही होती है।

भावार्थ—टङ्कोत्कीर्ण और स्वरससे भरे हुए ज्ञानरूप सर्वस्वका भोग करनेवाले सम्यग्-वृष्टि जीवके जो निःशङ्कता आदि गुण हैं वे सब कर्मोंका हनन करते हैं। उसके होनेपर उसके फिर नवीन कर्मोंका बन्ध नहीं होता है। पूर्वोपाजित कर्मोंके विपाकका अनुभव करनेवाला जो सम्यग्ज्ञानी जीव है। उसके रागका अभाव होनेसे निर्जरा ही होती है। नवीन बन्ध नहीं होता। इसका तात्पर्य यह है कि पूर्वोपाजित भय आदि प्रकृतियोंका उदय आनेपर भी सम्यग्-दर्शनकी सामर्थ्यसे ज्ञानी जीवके स्वरूपसे विचलितता नहीं होती। अतः वह निरन्तर निःशङ्क रहता है। उसकी पूर्ववद्ध प्रकृतियों उदय देकर निर्जराभावको प्राप्त हो जाती हैं ॥१६१॥

आगे सम्यग्दृष्टि जीवके निःशङ्क आदि गुणोंका वर्णन करते हैं। उनमें सर्वप्रथम निःशङ्क-गुणका निरूपण करते हुए गाथा कहते हैं—

जो चत्तारि वि पाए छिंददि ते कम्मबधमोहकरे ।

सो णिस्सको चेदा सम्मादिट्ठी मुण्येय्वो ॥२२९॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मबन्धके कारण मोहके उत्पादक मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगरूप चारों पायोंको छेदता है वह निःशङ्कगुणका धारक सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है।

विशेषार्थ—जिम कारण सम्यग्दृष्टि जीव, टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावसे तन्मय होनेके कारण कर्मबन्धकी शङ्का करनेवाले मिथ्यात्व आदि भावोंका अभाव हो जानेसे निःशङ्क है, इसीसे इसके शङ्का द्वारा बन्ध नहीं होता है, प्रत्युत निर्जरा ही होती है। सम्यग्दृष्टि जीवके कर्मका उदय आता है, परन्तु उसके आनेपर यह उसका स्वामी नहीं बनता। अतः वह कर्म अपना रस देकर शङ्क जाता है, आत्मिकके अभावसे बन्धका प्रयोजक नहीं होता है ॥२२९॥

आगे निःकाक्षितगुणका निरूपण करते हुए गाथा कहते हैं—

जो दु ण करेदि कंख कम्मफलेसु तह सव्वधम्मेषु ।

सो णिक्कखो चेदा सम्मादिट्ठी मुण्येय्वो ॥२३०॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मोंके फलोंमें तथा समस्त धर्मोंमें काक्षा नहीं करता है, वह निःकाङ्क्ष गुणका धारक सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—जो पञ्चेन्द्रियोंके विषयसुख स्वरूप कर्मफलों तथा समस्त वस्तुधर्मोंमें अभिलाषाको नहीं करता है, ऐसा वह सम्यग्दृष्टि जाँव ही निःकाक्षित अङ्गाका धारी होता है।

जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभाव स्वभाववाला है, इसी स्वभावके बलसे उस सम्यग्दृष्टि जीवके सम्पूर्ण कर्मफलोंमें और सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें आकांक्षाका अभाव है। अतएव आकांक्षाकृत बन्ध उसके नहीं है, प्रत्युत निर्जरा ही होती है।

साताकर्मके उदयमें रतिके सम्बन्धसे हर्ष होता है, इसीसे यह प्राणी साताके उदयमें सुपुत्र, कलत्रादि अनुकूल सामग्री के उदयमें रतिकर्मके सम्बन्धसे अपनेको सुखी मानता है

और निरन्तर इस भावनाको भाता है कि यह सम्बन्ध इसी रूपसे सदैव बना रहे, विघटन जावे । और जब असाताका उदय आता है तब उसके साथ ही अरतिका उदय रहनेसे विषाद मानता है अर्थात् असाताके उदयमें अनिष्ट पुत्र, कलत्रादिक प्रतिकूल सामग्रीके सद्भावमें अरतिकर्मके उदयसे अपनेको दुखी मानता है और निरन्तर यही भावना रखता है कि कब इन अनिष्ट पदार्थोंका सम्बन्ध मिट जावे ? परन्तु जिस जीवके सम्बद्दर्शन प्राप्त हो जाता है वह इनके उदयमें हर्ष विषाद नहीं करता, इन्हें कर्मकृत जान इनकी अभिलाषा नहीं करता, इसीसे उसके बाञ्छाकृत बन्ध भी नहीं होता ॥२३०॥

आगे निर्विचिकित्सागुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो ण करेदि जुगुप्प वेदा सव्वेसिमेव धम्माण ।

सो खलु णिव्विदिगिच्छो सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३१॥

अर्थ—जो आत्मा सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें ग्लानिको नहीं करता है, वह निश्चयकर विचिकित्सा—ग्लानिदोषसे रहित सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है ।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीवके टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभावसे तन्मयपन है उसीसे उसके सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें जुगुप्सा (ग्लानि) का अभाव होनेसे निर्जुगुप्सा अङ्ग है । इसीलिये इस जीवके ग्लानिसे किया हुआ बन्ध नहीं होता, किन्तु निर्जरा ही होती है ।

जब जुगुप्साका उदय आता है तब मिथ्यादृष्टि जीव अपवित्र पदार्थोंका देखकर ग्लानि करता है और सम्यग्ज्ञानी जीव वस्तुस्वरूपका वेत्ता होनेके कारण समदर्शी होता हुआ ग्लानिसे रहित रहता है ॥२३१॥

आगे अमूढदृष्टिगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो हवइ असम्मूढो चेदा सदिट्ठी सव्वभाषेसु ।

सो खलु अमूढदिट्ठी सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३२॥

अर्थ—जो जीव सम्पूर्ण पदार्थोंमें असमूढ रहता है अर्थात् मूढता नहीं करता है । किन्तु सदृष्टि रहता है अर्थात् समीचीन दृष्टिसे उन पदार्थोंको जानता है । वह निश्चयसे अमूढदृष्टिअङ्गका धारक सम्यग्दृष्टि होता है ।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायकभावसे तन्मय होनेके कारण निखिल पदार्थोंमें मोहाभाव होनेसे अमूढदृष्टि रहता है अर्थात् यथार्थ दृष्टिका धारक होता है । इस कारण इसके मूढदृष्टिके द्वारा किया हुआ बन्ध नहीं है किन्तु निर्जरा ही है ।

सम्यग्ज्ञानी जीव सम्पूर्ण पदार्थोंको यथार्थ जानता है । अतः उसके विपरीत अभिप्राय नष्ट हो जाता । विपरीत अभिप्रायके नष्ट हो जानेसे मिथ्यात्वके साथ होने वाला रागद्वेष नहीं होता है । इसीलिये उसके अनन्त ससारका बन्ध नहीं होता है । चारित्रमोहके उदयसे

बिना अभिप्रायके जो रागद्वेष होता है वह समारकी अल्पस्थितिके लिये होता है तथा उत्तम गतिका ही कारण होता है। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि जीवके तिर्यञ्च और नरक आयुका बन्ध नहीं होता है ॥२२२॥

आगे उपगूहनगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो सिद्धभक्तियुक्तो उवगूहणगो दु मव्वधम्माण ।

सो उवगूहणकारी सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३३॥

अर्थ—जो सिद्ध भक्तिसे युक्त है और सम्पूर्ण धर्मोंका गोपन करनेवाला है। वह जीव उपगूहनगुणका धारी सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावका सद्भाव है। इसीसे उसके सम्पूर्ण आत्म शक्तियोंका विकास हो गया है। यही कारण है कि इस सम्यग्दृष्टि जीवके शक्ति की दुर्बलता प्रयुक्त बन्ध नहीं होता है, किन्तु निर्जरा ही होती है।

यहाँ पर सिद्ध भगवान्मे जब सम्यग्दृष्टि अपने उपयोगको लगाता है तब अन्य पदार्थोंमें उपयोगके न जानेसे स्वयमेव उसका उपयोग निर्मल हो जाता है, इससे उसके विकासकी वृद्धि होती है और इसीसे इस गुणको उपगूहण कहते हैं तथा उपगूहन नाम छिपानेका है मा जब अपना उपयोग सिद्ध भगवान्के गुणोंमें अनुरागी होता है तब अन्यत्रसे उसका उपगूहन स्वयमेव हो जाता है, इसीसे उसमें निर्मलता आती है। और उस निर्मलताके कारण ही शक्तिकी दुर्बलतासे होने वाला बन्ध नहीं होता है ॥२३३॥

आगे स्थितिकरणगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

उम्मग्ग गच्छत सग पि मग्गे ठवेदि जो चेदा ।

सो ठिदिकरणजुत्तो सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३४॥

अर्थ—जा जीव उन्मार्गमें चलते हुए अपने आत्माको भा मार्गमें स्थापित करता है वह ज्ञानी स्थितिकरण अङ्गसे सहित सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव, टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभावसे तन्मय होनेके कारण मार्गसे च्युत हुए अपने आपको मार्गमें ही स्थित करता है। इसलिये वह स्थितिकरण अङ्गका धारक होता है और इसीसे इसके मार्गच्यवनकृत बन्ध नहीं होता है अर्थात् न च्युत होता है और अतएव न बन्ध होता है, किन्तु निर्जरा ही होती है।

यदि अपना आत्मा सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यात्मक मोक्षमार्गसे च्युत हो जावे तो उसे फिर उसीमें स्थित करना, इसीका नाम स्थितिकरण अङ्ग है। सम्यग्दृष्टि जीव इस अङ्गका धारक होता है, इसीसे इसके मार्गसे छूटने रूप बन्ध नहीं होता, किन्तु उदयागत कर्मोंके स्वयमेव शङ्क जानेसे निर्जरा ही होती है ॥२३४॥

आगे वात्सल्यगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो कुणदि वच्छलत्त तिण्ह साहूण मोक्खम्मग्गहि ।

सो वच्छलभावजुदो सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३५॥

अर्थ—जो निश्चयसे मोक्षमार्गके साधक सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यसे वात्सल्यभाव करता है अथवा व्यवहारसे सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके आधारभूत आचार्य, उपाध्याय और साधु महात्मामे वात्सल्यभावको करता है, वह वात्सल्य अङ्गका धारी सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है ।

विशेषार्थ—क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावसे तन्मय रहता है । इसलिये वह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यका अपने आपसे अभिन्न देखता है । इसीसे मार्गवत्सल कहलाता है और इसीसे इसके मार्गके अनुपलम्भ प्रयुक्त बन्ध नहीं होता है किन्तु निर्जरा ही होती है ।

वात्सल्य नाम प्रेमभावका है । सो जिनके मोक्षमार्गका मुख्य साधनभूत सम्यग्दर्शन हो गया उसके मार्गमे स्वभावसे ही प्रेम है । अतः मार्गके अभावमे जा बन्ध होता है वह इसके नहीं होता ॥२३५॥

आगे प्रभावनागुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं

विजारहमारूढो मणोरहपहेसु भमह् जो चेदा ।

सो जिणणाणपहावी सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३६॥

अर्थ—जो आत्मा विद्यारूपी रथपर चढ़कर मनरूपी रथके मार्गमे भ्रमण करता है, वह जिन भगवानके ज्ञानकी प्रभावना करने वाला सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है ।

विशेषार्थ—क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव, टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभावसे तन्मय है, इसीसे ज्ञानकी सम्पूर्ण शक्तिके विकासद्वारा ज्ञानकी प्रभावनाका जनक है अतएव उसे प्रभावना अङ्गका धारी कहा है और इसीसे उसके ज्ञानके अपकर्षसे हुआ बन्ध नहीं होता, किन्तु निर्जरा ही होती है ।

बाह्यमें प्रभावना जिनविश्वपञ्चकल्याणक आदि सत्कार्योंसे होती है और निश्चय-प्रभावना सम्यग्ज्ञानके पूर्ण विकाससे आत्माकी जो वास्तविक दशाकी प्राप्ति है वही है ॥२३६॥

आगे इन आठ गुणोंके उपसंहारस्वरूप कलशा कहते हैं—

मन्वाक्कान्ताछन्द

रुग्घन् बन्ध नवमिति निजै सगतोऽष्टाभिरङ्गै -

प्राग्बद्धं तु क्षयमुपनयन् निर्जरोऽज्जम्भणेन ।

सम्यग्दृष्टि स्वयमतिरसादादिमध्वान्तबुक्

ज्ञान भूत्वा नटति गगनाभोगरङ्ग विगाह्य ॥२३७॥

अर्थ—इस प्रकार जो अपने आठ अङ्गोंसे सहित होता हुआ नवीन बन्धको रोक रहा

है, और निर्जराकी वृद्धिसे जो पूर्ववद्ध कर्मोंके क्षयको प्राप्त करा रहा है, ऐसा सम्यग्दृष्टि जीव स्वयं स्वाभाविकरूपसे आदि, मध्य और अन्तसे रहित ज्ञानरूप हाकर आकाशके विस्ताररूप रङ्गस्थलमें प्रवेशकर नृत्य कर रहा है ।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टिजीव निःशक्तित्व आदि आठ अङ्गोंके द्वारा आत्मामे विशेष निर्मलताको प्राप्त होता है । उस निर्मलताके कारण उसके नवीन बन्ध रुक जाता है और गुण-श्रेणी निर्जराकी प्राप्तिसे पूर्ववद्ध कर्मोंका क्षय करता जाता है । इसतरह सवर और निर्जराके प्रभावसे ज्ञानावरणादि कर्मोंका क्षयकर वह स्वयं ही उस स्वाभाविक ज्ञानस्वरूप हो जाता है जो आदि, मध्य और अन्तसे रहित है । आदि, मध्य और अन्तसे रहित ज्ञान केवलज्ञान है । यही ज्ञान आत्माका स्वाभाविक ज्ञान है । ज्ञानी जीव इसी केवलज्ञानस्वरूप होकर लोकाकाश और अलोकाकाशके भेदसे द्विविधरूपताको प्राप्त अनन्त आकाशरूपी रङ्गभूमिमें प्रवेशकर अर्थात् लोकालोकगत ज्ञेयोंको अपना विषय बनाकर परमानन्दमें निमग्न रहता है ।

यहाँ सम्यग्दृष्टि जीवके जो नवीन कर्मोंके बन्धका अभाव बतलाया है, वह उपशान्त-मोह, क्षीणमोह आदि गुणस्थानवर्ती जीवोंकी अपेक्षा है । चतुर्थादि गुणस्थानोमे जा बन्ध हांता है, वह मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धोंका अभाव हा जानेसे अनन्त समासका कारण नहीं, इसलिये उसकी विवक्षा नहीं की गई है । इस समासमें भ्रमणका मूल कारण मोहनीय कर्म हैं, उसके दो भेद हैं—एक दर्शनमोह और दूसरा चारित्रमोह । इसी माहके सद्भावको पाकर ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय, ये भी आत्माके ज्ञान, दर्शन और वीर्यको घातते हैं । यद्यपि ज्ञानावरणकर्मके उदयमे आत्माके ज्ञानका उदय नहीं हांता, अज्ञानभाव रहता है तथापि उससे आत्माकी कुछ भी मर्मभेदकरी हानि नहीं होती । किन्तु ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे आत्माके ज्ञानगुणका जो विकास हुआ है वह यदि दर्शनमोहके उदयसे जन्य मिथ्यात्वका सहकार पा जावे तब एकादशाङ्गका पाठी हाकर भी मोक्षमार्गसे च्युत रहता है । यद्यपि वह तत्त्वार्थका यथार्थ निरूपण करता है, मन्द कषायके उदयसे प्रबलसे प्रबल उपसर्ग करनेवालोंसे द्वेष नहीं करता है, ज्ञानावरणादिकर्मोंके क्षयोपशमसे जो ज्ञान प्राप्त हुआ है उसका कुछ भी मद नहीं करता है, अन्तरायके क्षयोपशमसे जो शक्तिका उदय हुआ है उसका भी कोई अभिमान नहीं करता, माता आदि पुण्यप्रकृतियोंके उदयसे जो सुभगादि रूप आदि सामग्रीका लाभ हुआ है उसमे कोई अहकार नहीं करता तथा बड़े-बड़े राजा आदि गुणोंके द्वारा आपपर मुग्ध हैं उसका भी कोई मद नहीं करता तथापि दर्शनमोहका उदय उसके अभिप्रायको ऐसा मलीमस करता रहता है कि मोक्षमार्गमें उसका प्रवेश नहीं हो पाता । अतएव मोक्षमार्गकी प्राप्तिके लिये दर्शनमोहके उदयसे जन्य अभिप्रायकी मलिनताका त्याग करना सर्वप्रथम कर्त्तव्य है ॥१६२॥

इस तरह निर्जरा रङ्गभूमिसे बाहर निकल गई ।

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्य द्वारा विरचित समयप्राभूतमे निर्जराका वर्णन करनेवाले

छठवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥ ६ ॥

७ बन्धाधिकारः

अब बन्ध प्रवेश करता है—

क्षार्वलविक्रीडितछन्व

रागोद्धारमहारसेन सकल कृत्वा प्रमत्त जगत्

कीदन्त रसभारनिर्भरमहानाट्येन बन्ध धुनत् ।

आनन्दामृतनित्यमोजिसहजावस्था स्फुट नाटयत्

धीरोदारमनाकुल निरुपधिज्ञान समुन्मज्जति ॥१९३॥

अर्थ—रागद्वेषादिके उद्गार (तीव्रोदय) रूप महारसके द्वारा समस्त जगत्को प्रमत्तकर रसके समूहसे परिपूर्ण महानाट्यके द्वारा कीड़ा करते हुए बन्धवत्त्वको जो दूर कर रहा है, आनन्दरूपी अमृतका जो निरन्तर उपभोग करता है आत्माकी सहज—स्वाभाविक अवस्थाका जो स्पष्टरूपसे प्रकट कर रहा है, धीर है, उदार है, आकुलता रहित है, तथा उपाधि रहित है ऐसा ज्ञान प्रकट होता है ।

भावार्थ—संसारका कारण बन्ध है और बन्धका कारण रागादिककी तीव्रता है, इस रागादिककी तीव्रतारूपी मदिराके नशासे समस्त समार मतवाला हो रहा है, ससारमें बन्ध ही सब ओर अपना रमपूर्ण महानाट्य दिखला रहा है । इस बन्धसे मुक्ति दिलानेवाला आत्माका सहज ज्ञान है उस सहज ज्ञानके प्रकट होने पर आत्माकी सहज—स्वाभाविक दशा अनुभवमे आने लगती है तथा दुःखोको उत्पन्न करनेवाले जो विकारीभाव हैं उनसे निवृत्ति होने लगती है । अतः वह ज्ञान निरन्तर आनन्दरूपी अमृतका उपभोग करानेमे तत्पर होता है । दर्शनमोहजन्य विकारभावके निकल जानेसे वह ज्ञान धीर, उदार तथा अनाकुल होता है, तथा सब प्रकारकी उपाधियोसे रहित होता है । जिस प्रकार वायुका प्रबल वेग धूलिके समूहको दूर उड़ा देता है उसी प्रकार यह सहजज्ञान बन्धको दूर उड़ा देता है । जहाँ बन्ध दूर हुआ वहाँ मोक्ष अनायास ही प्राप्त हो जाता है । अतः सहजज्ञानको प्राप्त करनेका पुरुषार्थ करना चाहिये ॥१९३॥

आगे राग बन्धका कारण है, यह बात दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हुए गाथा कहते हैं—

जह गाम को वि पुरिसो णेहभत्तो दु रेणुबहुलम्भि ।

ठाणम्भि ठाइदूण य करेइ सत्थेहिं वायामं ॥२३७॥

१. रागशब्द उपलक्षण तेन द्वेषमोहादीनामपि ग्रहण, तस्य उद्गार आधिक्य स एव महारस उन्मादकरस तेन रागोद्धारमहारसेन ।

छिददि भिददि य तद्वा तालीतलकयलिवंसपिंडीओ ।
 मच्चित्ताचित्ताणं करेड दव्याणमुवघाय ॥२३८॥
 उवघायं कुव्वंतस्स तस्म णाणाविहेहिं करणेहिं ।
 णिच्छयदो चित्तिज्ज हु किं पच्चयगो दु ग्यवधो ॥२३९॥
 जो सो दु णेहभावो तद्धि णरे तेण तस्स रयवधो ।
 णिच्छयदो विण्णेय ण कायचेट्ठाहिं सेसाहि ॥२४०॥
 एवं मिच्छादिट्ठी वट्ठतो बहुविहासु चिट्ठासु ।
 रायाई उवओगे कुव्वतो लिप्पइ रयेण ॥२४१॥

वर्थ—नाम सत्यार्थमे अव्यय है । जिस प्रकार कोई पुरुष अपने शरीरमे तेलका मर्दन कर रेणुबहुल भूमिमें स्थित होकर शस्त्रोंके द्वारा व्यायाम करता है तथा ताडवृक्ष, कदलीवृक्ष और बाँसके घनाभूत पिण्डको छेदता है, भेदता है और सचित्त, अचित्त द्रव्याका उपघात करता है । नानाप्रकारके शस्त्रोंके द्वारा उपघात करनेवाले उस पुरुषके जा धूलिका बन्ध हो रहा है वह किस कारणसे हो रहा है, यह निश्चयसे विचार करने योग्य है । इसका उत्तर आचार्य देते हैं कि उस पुरुषमे जो तेलका सम्बन्ध है उसीसे उसके धूलिका बन्ध हो रहा है, यह निश्चयसे जाननेके योग्य है । उस पुरुषकी काय आदिकी चेष्टाआ व शस्त्रोंकी क्रिया आदिसे धूलिका बन्ध नहीं हो रहा है । उसीप्रकार मिथ्यादृष्टि बहुत प्रकारका चेष्टाआमि प्रवृत्त होता हुआ भी बन्धको प्राप्त नहीं होता किन्तु उपयोगमे रागादिका करता हुआ कर्मरूपी रजसे लिप्त होता है—बन्धको नाम होता है ।

विशेषार्थ—इस लोकमे जैसे कोई पुरुष स्नेहका मर्दनकर स्वभावसे ही जिस प्रदेशमे धूलिकी प्रचुरता है वहाँपर शस्त्रोंके द्वारा व्यायाम करता है और अनेक प्रकारके करणा (शस्त्रादि) द्वारा सचित्त तथा अचित्त वस्तुओका घात करता हुआ धूलिसे बन्धभावको प्राप्त होता है । अब यहाँपर बन्धका क्या कारण है ? यह विचारणीय है । स्वभावसे धूलिकी प्रचुरता जिसमें है, ऐसी भूमि बन्धका कारण नहीं है क्योंकि ऐसा माननेसे जिनके शरीरमे स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उनके भी धूलिबन्धका प्रसङ्ग हो जावेगा । शस्त्रादिके द्वारा जा व्यायामकर्म है वह भी बन्धका कारण नहीं है क्योंकि जिनके शरीरमें स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है, उन पुरुषोंके भी शस्त्रव्यायामकर्मसे बन्धकी प्रसक्ति आवेगी । अनेक प्रकारके जा कारण है वे भी बन्धके कारण नहीं हैं क्योंकि जिनके शरीरमे स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उन पुरुषोंके भी उन करणोंके द्वारा बन्ध होने लगेगा । और सचित्त-अचित्त वस्तुओका जो उपघात है वह भी बन्धका कारण नहीं है क्योंकि जिनके शरीरमे स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उनके सचित्ताचित्त पदार्थोंके घात होनेपर बन्ध होने लगेगा । इसलिये न्यायके बलसे यह आया कि उस पुरुषके शरीरमे जो स्नेहका अभ्यङ्ग है वही बन्धका कारण है । उसीप्रकार मिथ्यादृष्टि, अपने आत्मा

में रागादिकको करता हुआ स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोंके द्वारा भरे हुए लोकमें काय, वचन और मनकी क्रियाको करता है और अनेक प्रकारके करणोंके द्वारा सचित्त तथा अचित्त वस्तुओंका घात करता हुआ कर्मरूपी धूलिसे बन्धभावको प्राप्त होता है। अब यहाँ प्रश्न होता है कि उस मिथ्यादृष्टिके बन्धका क्या कारण है ? स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोंसे भरा हुआ जो यह लोक है यह तो बन्धका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि उस लोकमें स्थित जो सिद्ध भगवान् हैं उनके भी बन्धका प्रसङ्ग आवेगा। काय, वचन और मनका व्यापार भी बन्धका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि ऐसा माना जावे तो यथाख्यातसमयमीके भी काय, वचन और मनके व्यापारसे बन्ध होने लगेगा। अनेक प्रकारके जां करण हैं वे भी बन्धके कारण नहीं हैं क्योंकि इनके सद्भावमें केवली भगवान्‌के भी बन्धकी प्रसक्ति हो जावेगी। और सचित्त तथा अचित्त वस्तुओंका घात भी बन्धका हेतु नहीं है क्योंकि जो मुनि ईश्वर्यासमिति आदिमें सावधान है उनके भी सचित्ताचित्त वस्तुका घात होनेपर बन्ध होने लगेगा। इसलिये न्यायके बलसे यह आया कि उपयोगमें जो रागादिकोंकी एकता है वही बन्धका कारण है ॥२३७-२४१॥

यही भाव कलशामे कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

न कर्मबहुल जगत्स खलनात्मकं कर्म वा

न नैककरणानि वा न चिदचिद्वधो बन्धकृत् ।

यदैक्यमुपयोगम् ससुपपाति रागादिभिः

स एव किल केवलं भवति बन्धहेतुर्नृणाम् ॥१६४॥

अर्थ—न तो कर्मकी प्रचुरतासे व्याप्त जगत् ही बन्धका कारण है, न परिस्पन्दात्मक कर्म अर्थात् योग बन्धका कारण है, न अनेक प्रकारके करण बन्धके कारण है और न चित्त अचित्त वस्तुका घात भी बन्धका निमित्त है, किन्तु रागादिकोंके साथ उपयोगकी जो एक भूमिता है वही निश्चयसे जीवोंके बन्धका कारण है।

भावार्थ—यहाँपर बन्धका वास्तविक कारण आत्माके अशुद्धभाव—रागादिकभावोंको ही कहा है और जो निमित्तकारण हैं उन्हें गौण कर दिया है। यदि तत्त्वसे देखा जावे तो यही आता है। अन्तरङ्गमें यदि मलिनता नहीं तो बाह्यमें नानाप्रकारके परिणमन होते हुए भी आत्मा नहीं बँधती। जैसे अध्यापक शिष्यको अध्ययन कराते समय नानाप्रकारके अवाच्य शब्दोंका प्रयोग करता है तथा नानाप्रकारके शारीरिक दण्ड आदिका भी प्रयोग करता है फिर भी उसे कोई अपराधी नहीं मानता, क्योंकि उसका अभिप्राय विरुद्ध नहीं है। इसी तरह मन-वचन-कायके व्यापारोंमें कषायके बिना बन्धकी कारणता नहीं है ॥१६३॥

आगे यही बात व्यतिरेक दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

जह पुण सो चेव णरो णेहे सव्वस्सि अवणिये सते ।

रेणुबहुलम्भि ठाणे करेदि सत्थेहि वायामं ॥२४२॥

छिददि भिददि य तथा तालीतलकयलिबंसपिंडीओ ।

सच्चित्ताचित्ताणं करेइ दव्वाणमुवघाय ॥२४३॥

उवघाय कुव्वतस्स तस्स णाणाविहेहि कग्गेहिं ।

णिच्छयदो चितिअहु किं पच्चयगो ण रयवधो ॥२४४॥

जो सो अणेहभावो तद्धि णरे तेण तस्सजयवधो ।

णिच्छयदो विण्णेय ण कायचेट्ठाहिं सेसाहिं ॥२४५॥

एव सम्मादिट्ठी वट्ठतो बहुविहेसु जोगेसु ।

अकरतो उवओगे रागाइ ण लिप्पइ रयेण ॥२४६॥

(पचकम्)

अर्थ—जिसप्रकार फिर वही मनुष्य जब तैलादिक सम्पूर्ण वस्तुओंका अपनयन कर देता है और निःस्नेह होकर उसी रेणुबहुल प्रदेशमें शस्त्रोंके द्वारा व्यायामक्रिया करता है, तालवृक्ष, कदलीवृक्ष तथा बोंसोंके भिड़के छोड़ता है, भेदता है, तथा सचित्त-अचित्त पदार्थोंका उपघात करता है। नानाप्रकारके करणों द्वारा उपघात करनेवाले उस पुरुषके निश्चयसे विचार करो, ऐसा कौन-सा कारण है कि जिससे उसके धूलिका बन्ध नहीं होता ? तब यही निर्धार होता है कि बन्धका कारण स्नेहका सम्बन्ध है। जिसके स्नेह है उसके बन्ध है और जिसके स्निग्धताकी सत्ता नहीं है वह धूलिसे नहीं बँधता। इसाप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव मन-वचन-कायरूप नानाप्रकारके योगोंमें स्थिर रह कर भी उपयोगमें रागादिक नहीं करता है, इसीसे वह कर्मरूपी रजसे लिप्त नहीं हाता अर्थात् उसके बन्ध नहीं होता।

विशेषार्थ—जैसे वही पुरुष जब सर्वस्नेहको शरीरसे पृथक् कर देता है और तदनन्तर जो स्वभावसे ही रजका बहुलतासे विशिष्ट है उसी भूमिमें शस्त्रों द्वारा वही व्यायाम करता है और उन्हीं अनेक प्रकारके करणों द्वारा सचित्ताचित्त वस्तुओंका घात करता है फिर भी धूलिके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता है क्योंकि बन्धका कारण जो स्नेहाभ्यङ्ग (तैलका मर्दन) था उसका उसके अभाव है। ऐसे ही सम्यग्दृष्टि जीव आत्मा रागादिक नहीं करता हुआ स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोंकी बहुलतासे भरे हुए लोकमें मन-वचन-कायके द्वारा वही कर्म करता है और उन्हीं नाना प्रकारके करणोंके द्वारा सचित्त-अचित्त वस्तुओंका घात करता है फिर भी ऐसा करता हुआ भी बन्धके कारणभूत रागादिक परिणामोंके अभावसे कर्मरूपी धूलिसे नहीं बँधता है ॥२४२-२४६॥

यही बात श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशाद्वारा प्रकट करते हैं—

शार्बलविक्रीडितछन्द

लोकं कर्मततोऽस्तु साऽस्तु च परिस्यन्दात्मकं कर्म तत्

तान्बस्मिन् करणानि सन्तु चिद्विद्व्यापादनं चास्तु तत् ।

रागादीनुपयोगममिमनवन् ज्ञान भवन् केवलं

बन्ध नैव कुतोऽप्युपेत्ययमहो सम्यग्दगात्मा ध्रुवम् ॥१६५॥

अर्थ—कर्मोंसे व्याप्त लोक रहे, मन-वचन-कायके चलनरूप योग रहे, पूर्वोक्त करण भी रहे और वह सचित्ताचित्त वस्तुओंका व्याघात भी रहे, तो भी जो रागादिकोंको उपयोगकी भूमिमें नहीं ला रहा है, तथा मात्र ज्ञानरूप ही रहा है, ऐसा यह सम्यग्दृष्टि जीव निश्चयसे किसी भी कारणसे बन्धको प्राप्त नहीं होता। अहो ! सम्यग्दृष्टिकी अद्भुत महिमा देखो।

भावार्थ—बन्धका मूल कारण कषाय है, कर्मणवर्गणासे भरा हुआ लोक बन्धका कारण नहीं है, मन-वचन-कायके व्यापार बन्धके जनक नहीं है, करण भी बन्धके कारण नहीं हैं और चित्त अचित् पदार्थोंका घात भी बन्धका कारण नहीं है। सम्यग्दृष्टि जीव एक ज्ञान-रूप ही परिणमन करता है, उसे रागादिकसे सलिन नहीं हाने देता। इसलिये उसके बन्ध नहीं होता। सम्यग्दर्शनको ऐसी ही अद्भुत महिमा है ॥१६५॥

पृथ्वीच्छन्द

तथापि न निरगलं चरितुमिष्यते ज्ञानिना

तदाचतनमेव सा किल निरगला ब्धावृत्ति ।

अकामकृतकर्म तन्मतमकारण ज्ञानिनां

द्वय न हि विरूप्यते किमु करोति जानाति च ॥१६६॥

अर्थ—यद्यपि कर्मणवर्गणासे भरा हुआ लोक आदिक बन्धका कारण नहीं है, यह कहा गया है तो भी ज्ञानी जनोको स्वच्छन्द प्रवृत्ति करना इष्ट नहीं है क्योंकि वह स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो बन्धका स्थान ही है। ज्ञानी जनोका अनिच्छापूर्वक किया हुआ जो कर्म है वह बन्धका अकारण माना गया है अर्थात् उससे बन्ध नहीं होता। जीव करता है और जानता है ये दोनों निश्चयसे क्या विरुद्ध नहीं है ? अर्थात् अवश्य ही विरुद्ध है।

भावार्थ—कौंई यह समझे कि ज्ञानी जनोको बन्ध नहीं होता, इसलिये स्वच्छन्द प्रवृत्ति करनेमें हानि नहीं है ? इसका समाधान करते हुए आचार्य कहते हैं कि रे भाई ! स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो बन्धका ही स्थान है। ज्ञानी जनोके अनिच्छापूर्वक जो कार्य होता है वह बन्धका कारण नहीं है। परन्तु स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो अनिच्छापूर्वक नहीं है, वह तो स्पष्ट ही इच्छापूर्वक है। और जहाँ इच्छा है वहाँ रागादिकका सद्भाव अवश्यभावी है। इसलिये स्वच्छन्द प्रवृत्तिको कभी अङ्गीकृत नहीं करना चाहिये। जहाँ मात्र जानना ही रहता है, कर्तृत्व समाप्त हो जाता है वहाँ बन्ध नहीं होता। परन्तु जहाँ इच्छापूर्वक कर्तृत्व विद्यमान है वहाँ मात्र जानना नहीं रहता और इसलिये वहाँ बन्धका अभाव नहीं होता ॥१६६॥

आगे कर्तृत्व और ज्ञातृत्वका परस्पर विरोध दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाञ्चन

जानाति च स न करोति करोति वस्तु

जानात्यर्थं न खलु तल्लिल कर्म, राग

राग स्वबोधमयमध्यवसायमाहु-

मिथ्यादृश स नियत स हि बन्धहेतु ॥१६७॥

अर्थ—जो जानता है वह करता नहीं है और जो करता है वह जानता नहीं है। करने-वालेका जो कर्म है वह निश्चयसे राग है और रागको अज्ञानमय अध्यवसाय कहते हैं, मिथ्यादृष्टि जीवके यह अध्यवसाय नियमसे रहता है और वही उसके बन्धका कारण है।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव पदार्थको मात्र जानता है। उसके साथ रागद्वेष नहीं करता और मिथ्यादृष्टि जीव पदार्थका जानता हुआ साथमे रागद्वेष भी करता है। मिथ्यादृष्टि जीवका यह रागद्वेष परमार्थसे अज्ञानमय रहता है। इसे ही आचार्योंने अध्यवसाय कहा है। यह अध्यवसाय ही मिथ्यादृष्टिके बन्धका कारण माना गया है। सम्यग्दृष्टि जीवके ऐसा अध्यवसाय नहीं रहता, इसलिये उसके बन्ध नहीं होता। सम्यग्दृष्टि जीव पदार्थको मात्र जानता है, अपने आपको उमका कर्ता नहीं मानता और मिथ्यादृष्टि जीव पदार्थको जानता हुआ उसका अपने आपको कर्ता मानता है, इसलिए वह मात्र ज्ञाता नहीं होता। जहाँ मात्र ज्ञातृत्व है वहाँ बन्ध नहीं होता और जहाँ कर्तृत्व भी साथमे लगा रहता है वहाँ बन्ध अवश्य होता है ॥१६७॥

अब मिथ्यादृष्टिका अभिप्राय गाथामे कहते हैं—

जो मण्णदि हिंसामि य हिंसिज्जामि य परेहि सत्तेहि ।

सो मूढो अण्णणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२४७॥

अर्थ—जा जीव ऐसा मानता है कि मैं परजीवोका मारता हूँ और परजीवोंके द्वारा मैं मारा जाता हूँ, ऐसा मानने वाला जीव मूढ़ है तथा अज्ञानी है। परन्तु ज्ञानी जीव इससे विरुद्ध है अर्थात् न तो मैं ही किसीका घात करने वाला हूँ और न परके द्वारा मेरा ही घात होता है ऐसा वह मानता है।

विशेषार्थ—मैं परजीवोका मारता हूँ और परजीवोके द्वारा मैं मारा जाता हूँ ऐसा जो अध्यवसाय भाव है वह निश्चयसे अज्ञान है। ऐसा अज्ञानभाव जिसके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है और जिसके नहीं है वह ज्ञानी होनेसे सम्यग्दृष्टि है।

जिनके आश्रयमे ऐसा निश्चय हो गया है कि मैं परजीवोका घात करने वाला हूँ और परजीव मेरा घात करने वाले हैं, यही उनका अज्ञानभाव है क्योंकि इसके अन्तरमे कर्तृत्वभावका सद्भाव होनेसे ज्ञानभावकी विकृतावस्था रहती है। इसीसे आचार्योंने इसे बन्धका पात्र बताया है ॥२४७॥

अब यह अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर कहते हैं—

आउक्खयेण मरणं जीवाणं जिणवरेहिं पण्णत्तं ।

आउ ण हरेसि तुम कह ते मरण कय तेसि ॥२४८॥

आउक्त्वयेण मरणं जीवाण जिणवरेहिं पण्णत्तं ।

आउ ण हरति तुह कह ते मरणं कयं तेहिं ॥२४९॥

(युग्मम्)

अर्थ—जीवांका मरण आयुःकर्मके क्षयसे होता है, ऐसा जिनेन्द्र भगवान्‌के द्वारा कहा गया है । जब तुम परकी आयुका हरण करनेमें समर्थ नहीं हो, तब तुमने उन जीवांका मरण कैसे किया ? आयुःकर्मका क्षय होनेसे जीवांका मरण होता है, ऐसा जिनवरदेवोंके द्वारा कहा गया है । तुम्हारी आयुको जब अन्य हरण करनेमें समर्थ नहीं तब अन्यके द्वारा तुम्हारा मरण किस प्रकार किया गया ?

विशेषार्थ—जीवांका जो मरण है वह स्वकीय आयुःकर्मके क्षयसे होता है क्योंकि उसके अभावमें मरणका होना असम्भव है । और अन्यका अपना आयुःकर्म अन्यके द्वारा हरण नहीं किया जा सकता, क्योंकि स्वकीय उपभोगसे ही उसका क्षय होता है । इससे यह निश्चय हुआ कि अन्य पुरुष अन्य पुरुषका मरण किसी भी तरह नहीं कर सकता । जब यह बात है तब मैं परकी हिंसा करता हूँ और परके द्वारा मेरी हिंसा की जाती है, ऐसा अध्यवसाय निश्चयसे अज्ञान है ॥२४८-२४९॥

फिर पूछते हैं कि मरणके अध्यवसायको अज्ञान कहा, यह तो जान लिया, अब मरणका प्रतिपक्षी जो जीवनका अध्यवसाय है उसकी क्या कथा है ? इसका उत्तर देते हैं—

जो मण्णदि जीवेमि य जीविज्जामि य परेहिं सत्तेहि ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२५०॥

अर्थ—जो आत्मा ऐसा मानता है कि परजीवोंको मैं जीवित करता हूँ तथा परजीवोंके द्वारा मैं जीवित किया जाता हूँ वह मूढ़ है, अज्ञानी है और ज्ञानी इससे विपरीत है ।

विशेषार्थ—परजीवोंको जिवाता हूँ और परजीवोंके द्वारा मैं जिवाया जाता हूँ ऐसा जो अध्यवसाय है वह निश्चयसे अज्ञानभाव है । ऐसा अज्ञानभाव जिस जीवके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है और जिसके यह अज्ञानभाव नहीं है वह ज्ञानी होनेसे सम्यग्दृष्टि है ।

बहुतसे जीव अहंबुद्धिके वशीभूत होकर ऐसा मानते हैं कि हम परप्राणियोंकी जीवन-क्रियाके कर्ता हैं । यदि हम उन्हें आश्रय न देते तो उनका जीवन रहना कठिन था । ऐसे ही मोहके आवेगमें आकर यह मानने लगते हैं कि परकी सहायतासे हम जीवन-रक्षा कर रहे हैं । यदि असुख व्यक्ति हमारी रक्षा न करते तो हमारा जीना ही कठिन था । यह सब मानना मिथ्याध्यवसाय है । परन्तु ज्ञानी जीवका विचार इससे विपरीत रहता है । वह ऐसा विचार करता है कि प्राणियोंका जीवन उनके आयुःकर्मके आधीन है । परके जीवनमें हम, और हमारे जीवनमें पर, केवल निमित्तकारण है, सो भी बाह्य उपकारकी अपेक्षासे है । जैसे 'अन्नं

वै प्राणाः', 'धृत वै आयुः', 'अय मे कुलदीपकः' 'सिंहो माणवकः' आदि उपचारसे व्यवहार होता है वैसे ही यहाँ जानना चाहिये। यहाँ निमित्तकारणको गौणकर जीवन-मरणका मूल कारण जो आयुःकर्मका मद्भाब और असद्भाब है उसकी प्रधानतासे कथन किया गया है। अज्ञानी जीव मूलकारणकी ओर लक्ष्य न देकर केवल निमित्तकारणकी ओर दृष्टि देते हुए जो कर्तृत्वका अध्यवसाय करते हैं उसका निषेध करना लक्ष्य है ॥२५०॥

अब यह अध्यवसायभाव अज्ञान क्यों है ? इसीका समाधान करते हैं—

आऊदयेण जीवदि जीवो एवं भणति सच्चण्ह ।

आउ च ण देमि तुमं क्हं तए जीविय कय तेसिं ॥२५१॥

आऊदयेण जीवदि जीवो एव भणति सच्चण्ह ।

आउ च ण दिंति तुह क्ह णु ते जीवियं कय तेहिं ॥२५२॥

(युग्मम्)

अर्थ—आयुः कर्मके उदयसे जीव जीता है, ऐसा सर्वज्ञदेव कहते हैं और तुम परकी आयुको देते नहीं, फिर कैसे तुम्हारे द्वारा उन जीवो-पुरुषोका जीवन किया गया ?

आयुःकर्मके उदयसे जीवका जीवन है ऐसा सर्वज्ञदेव कहते हैं और परजीव तुम्हारी आयु देते नहीं, तब उनके द्वारा तुम्हारा जीवन कैसे किया गया ?

विशेषार्थ—जीवोंका जीवन अपने आयुःकर्मके उदयसे ही होता है क्योंकि उसके अभावमें जीवनका होना असम्भव है और अन्यका आयुःकर्म अन्यके द्वारा नहीं दिया जा सकता, क्योंकि उसका बन्ध अपने ही परिणामोसे किया जाता है। इसीसे किसी भी प्रकारसे अन्य पुरुषके द्वारा अन्य पुरुषका जीवन नहीं हो सकता। अतएव जो यह अध्यवसाय है कि मैं किसीको जिवाता हूँ और किसीके द्वारा मैं जिवाया जाता हूँ, यह निश्चित ही अज्ञान है ॥२५१-२५२॥

आगे दुःख और सुख करनेके अध्यवसायकी भी यही गति है, यह कहते हैं—

जो अप्पणा दु मण्णदि दुःखिदुसुहिदे करेमि सत्तेति ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२५३॥

अर्थ—जो आत्मा ऐसा मानता है कि मैं अपने आपके द्वारा इन जीवोंको दुःखी और सुखी करता हूँ वह मूढ है, अज्ञानी है, और ज्ञानी इससे विपरीत है ।

विशेषार्थ—पर जीवोंको मैं दुःखी करता हूँ तथा सुखी करता हूँ और पर जीवोंके द्वारा मैं दुःखी तथा सुखी किया जाता हूँ, ऐसा जो अध्यवसायभाव है वह निश्चयसे अज्ञान है। यह अज्ञानभाव जिसके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है और जिसके यह अज्ञानभाव नहीं है वह ज्ञानी होनेसे सम्यग्दृष्टि है ॥२५३॥

आगे यह अव्यवसायभाव अज्ञान क्यों है ? इसका समाधान करते हैं—

कम्मोदयेण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्म च ण देसि तुमं दुक्खिद-सुहिदा कह कया ते ॥२५४॥

कम्मोदयेण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्मं च ण दिति तुह कदोसि कह दुक्खिदो तेहिं ॥२५५॥

कम्मोदएण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्म च ण दिति तुह कह त सुहिदो कदो तेहिं ॥२५६॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सभी जीव अपने-अपने कर्मके उदयसे दुःखी और सुखी होते हैं । तुम उनके कर्मोंको देते नहीं, तब तुम्हारे द्वारा वे दुःखी और सुखी कैसे किये गये ? सम्पूर्ण जीव स्वकीय-स्वकीय कर्मोंके द्वारा दुःखी और सुखी होते हैं, अन्य जीव तुम्हें कर्म देते नहीं, तब उनके द्वारा तुम दुःखी कैसे किये गये ?

सकल जीव निज-निज कर्मोंके उदयसे दुःखी और सुखी होते हैं । अन्य जीव तुम्हें कर्म देते नहीं फिर उनके द्वारा तुम सुखी कैसे किये गये ?

विशेषार्थ—सुख और दुःख जीवोंको अपने कर्मोंके विपाकसे ही होते हैं । यदि साता-असाताका उदय और सहकारी कारण रति और अगतिरूप मोहकर्मका उदय न हो, तो सुख और दुःखकी उत्पत्ति नहीं बन सकती और जिस जीवका सुख-दुःख देनेवाला जो साता और असाता कर्म हैं उसे अन्य जीव देनेके लिये असमर्थ है क्योंकि वह कर्म अपने ही परिणामोंसे उपाजित होता है । इससे यह निष्कर्ष निकला कि किसी प्रकारसे भी अन्य जीवको अन्य जीव सुख-दुःख नहीं दे सकता । अतएव जो ऐसा मानते हैं कि मैं अन्य जीवोंको सुखी और दुःखी करता हूँ तथा अन्य जीव मुझे सुखी और दुःखी करते हैं उनका यह अव्यवसाय भाव है जो निश्चयसे अज्ञान है ॥२५४-२५६॥

आगे यही भाव कलशमे दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाञ्ज्व

सर्वं सदैव नियतं भवति स्वकीय-

कर्मोद्धान्मरणजीवितदुःखसौख्यम् ।

अज्ञानमेतदिह वचु पर परस्य

कुर्यात् पुमान् मरणजीवितदुःखसौख्यम् ॥३६८॥

अर्थ—सभी कालमें प्राणियोंके मरण-जीवन-दुःख-सुख आदि जो कुछ विभाव परिणमन हैं वह सम्पूर्ण स्वोपाजित कर्मके उदयसे होता है और जो ऐसा मानता है कि परपुरुष परके मरण, जीवन, दुःख और सुखको करता है, इस लोकमे यह उसका अज्ञान है ।

भाषार्थ—संसारमें प्रत्येक प्राणीको जो जीवन, मरण, सुख अथवा दुःख प्राप्त होता है वह उसके कर्मोदयके अनुसार ही प्राप्त होता है। इसमें अन्तरङ्ग कारण सबका अपना-अपना कर्मोदय है। अन्य पुरुष निमित्तकारण हैं। उसे यहाँ गौणकर कथन किया गया है ॥१६८॥

वसन्ततिलकाछन्द

अज्ञानमेतदधिगम्य परात्परस्थ

पश्यन्ति ये मरणजीवितदुःखलौक्यम् ।

कर्माण्यहंकृतिरसेन चिकीर्षवस्ते

मिथ्यादृशो निवृत्तमात्महनो भवन्ति ॥१६९॥

अर्थ—इस अज्ञानभावका प्राप्त होकर जो प्राणी परसे परका मरण, जीवन, दुःख और सुखका अवलोकन करते हैं वे अहंकार रससे मदान्मत्त होकर कर्म करनेके इच्छुक होते हुए निश्चयसे मिथ्यादृष्टि आत्मघाती है।

भाषार्थ—परजीव परको सुख-दुःख करता है, यह अज्ञान है। इस अज्ञानके वर्णाभूत होकर जो परद्रव्यका कर्तृत्व अपने ऊपर लेते हैं वे मिथ्यादृष्टि आत्माके शुद्ध स्वभावके घातक होनेसे आत्मघाती है ॥१६९॥

अब यही भाव गाथा द्वारा प्रकट करते हैं—

जो मरइ जो य दुहिदो जायदि कम्मोदयेण सो सव्वो ।

तस्मा दु मारिदो दे दुहाविदो चेदि ण हु मिच्छा ॥२५७॥

जो ण मरदि ण य दुहिदो सो वि य कम्मोदयेण चैव खलु ।

तस्मा ण मारिदो ण दुहाविदो चेदि ण हु मिच्छा ॥२५८॥

(जुगलम्)

अर्थ—जो मरता है और जो दुःखी होता है वह सब अपने कर्मके उदयसे होता है, इसलिये मैंने इसे मारा अथवा दुःखी किया, ऐसा अभिप्राय क्या मिथ्या नहीं है ? जो नहीं मरता है तथा दुःखी नहीं होता है वह भी निश्चयकर अपने कर्मोदयसे ही। इससे तुम्हारा जो अभिप्राय है कि हमने नहीं मारा तथा हमने दुःख नहीं किया वह क्या मिथ्या नहीं है ?

विशेषार्थ—निश्चयसे जो मरता है, जीता है, दुःखी होता है अथवा सुखी होता है वह अपने कर्मोदयसे ही इन सब अवस्थाओंको प्राप्त होता है। यदि वैसा कर्मका उदय न हो तो ये सब अवस्थाएँ नहीं हो सकती हैं। इससे 'यह मेरे द्वारा मारा गया अथवा यह हमारे द्वारा जीवित किया अथवा दुःखी किया गया या सुखी किया गया' ऐसा जिसका भ्रम है वह मिथ्यादृष्टि है ॥२५७-२५८॥

अब यही भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

मिथ्यादृष्टे. स पुत्रास्य बन्धहेतुर्विपर्ययात् ।

य एवाध्यवसायोऽयमज्ञानात्मास्य दृश्यते ॥१७०॥

अर्थ—मिथ्यादृष्टि जीवके जो यह अज्ञानात्मक अध्यवसायभाव देखा जाता है वही स्वरूपसे विपरीत होनेके कारण बन्धका हेतु है ।

भावार्थ—परजीव, परको जिवाता है, मारता है, सुखी करता है तथा दुःखी करता है, ऐसा भाव अज्ञानमयभाव है । मिथ्यादृष्टि जीवके होता है तथा बन्धका कारण है ॥१७०॥

आगे यही अध्यवसाय बन्धका कारण है, यह कहते हैं—

एसा दु जा मई दे दुःखिद-सुहिदे करेमि सत्तेति ।

एसा दे मूढमई सुहासुहं बंधण कम्मं ॥२५९॥

अर्थ—हे आत्मन् ! तुम्हारी जो यह मति है कि मैं प्राणियोंको दुःखी अथवा सुखी करता हूँ सो तुम्हारी यही मूढमति शुभ-अशुभ कर्मको बाँधती है ।

विशेषार्थ—मैं परजीवोंको मारता हूँ अथवा नहीं मारता हूँ, दुःखी करता हूँ अथवा सुखी करता हूँ, इसप्रकारका मिथ्यादृष्टि जीवके जो अज्ञानमय अध्यवसायभाव है वह स्वयं रागादिरूप होनेसे उसके शुभ-अशुभ बन्धका कारण होता है ॥२५९॥

अब अध्यवसाय ही बन्धका हेतु है, ऐसा नियम करते हैं—

दुक्खिद-सुहिदे सत्ते करेमि ज एवमज्झवसिदं ते ।

त पावबध्मग वा पुण्णस्स वध्मग होदि ॥२६०॥

मारिमि जीवावेमि य सत्ते ज एवमज्झवसिदं ते ।

त पावबध्मग वा पुण्णस्स व वध्मगं होदि ॥२६१॥

(युग्मम्)

अर्थ—तेरा जो यह अध्यवसाय है कि मैं प्राणियोंको दुःखी अथवा सुखी करता हूँ, सो यह अध्यवसाय ही पाप और पुण्यका बन्ध करनेवाला होता है । इसीप्रकार जो तेरा यह अध्यवसाय है कि मैं प्राणियोंको मारता हूँ, अथवा जिवाता हूँ, सो तेरा यह अध्यवसाय ही पाप और पुण्यका बन्ध करनेवाला है ।

विशेषार्थ—मिथ्यादृष्टि जीवके अज्ञानसे जायमान जो यह रागमय अध्यवसानभाव है, यही बन्धका हेतु है, ऐसा निश्चय करना चाहिये । पुण्य और पापके भेदसे बन्ध दो प्रकारका है, इसलिये बन्धका अन्य कारण खोजने योग्य नहीं है, क्योंकि इस एक ही अध्यवसाय

भावसे मैं दुःखी करता हूँ, मारता हूँ, सुखी करता हूँ, अथवा जीवित करता हूँ। इस तरह दो प्रकारके शुभ और अशुभ अहकाररससे भरे हुए होनेके कारण पुण्य और पाप दोनोके बन्ध-हेतुपनमें विरोध नहीं है।

यह जो अज्ञानमय अध्यवसायभाव है यही बन्धका कारण है। उसमें जहाँ जीवन-दान देने या सुखी करनेका अभिप्राय है वहाँ तो शुभ अध्यवसाय है और जहाँ मारनेका या दुःखी करनेका अभिप्राय है, वहाँ अशुभ अध्यवसाय है। ऐसी वस्तुस्थिति होनेसे अहकार-रूप अज्ञानभावकी समानता दोनोंमें है। अतः यह न जानना कि शुभ बन्धका कारण अन्य है और अशुभ बन्धका कारण अन्य है। पर अज्ञानकी अपेक्षा दोनों एक ही हैं ॥२६०-२६१॥

इसी प्रकार हिंसाका अध्यवसाय ही हिंसा है यह सिद्ध हुआ, यह कहते हैं—

अज्झवसिदेण बधो सत्ते मारेउ मा व मारेउ ।

एसां बंधसमासो जीवाण णिच्छयणयस्स ॥२६२॥

अर्थ—प्राणियोंको मारा, चाहे मत मारो, अध्यवसायभावसे ही बन्ध हाता है, निश्चय-नयका संक्षेपसे जीवोंके बन्धके विषयमें यह निश्चित सिद्धान्त है। तात्पर्य यह है कि प्राणी-का घात होवे अथवा मत होवे, यदि मारनेका अभिप्राय है तो नियमसे बन्ध है। यदि कोई जीव किसी जीवको मारना चाहता है और वह जीव स्वकीय आयुर्कर्मके निमित्तसे नहीं मरता तो भी मारनेके अभिप्रायवाला पापका भाग होता है।

विशेषार्थ—परजीवोंका स्वकीय कर्मोदयकी विचित्रतासे कदाचित् प्राणका वियोग होवे अथवा न होवे, किन्तु 'मैं इसे मारता हूँ' ऐसा जो अहकारसे भरा हुआ हिंसाके विषयमें अध्यवसायभाव है वह भाव ही निश्चयसे उस जीवके बन्धका जनक है। परमार्थसे परके प्राण व्यपरोपणमें परकी सामर्थ्य नहीं है ॥२६२॥

अग्रे अध्यवसायभाव ही पुण्य और पापके बन्धका कारण है, यह दिखाते हैं—

एवमलिये अदत्ते अवमचेरे परिग्गहे चेव ।

कीरइ अज्झवसाण ज तेण दु वज्झए पाव ॥२६३॥

तहवि य सच्चे दत्ते वमे अपरिग्गहत्तणे चेव ।

कीरइ अज्झवमाणं ज तेण दु वज्झए पुण्ण ॥२६४॥

(युग्मम्)

अर्थ—जिसप्रकार हिंसाका अध्यवसाय कहा, उसीप्रकार मिथ्याभाषण, अदत्तग्रहण, अग्रहचर्य और परिग्रहके विषयमें जो अध्यवसान किया जाता है उससे पाप बन्ध होता है तथा सत्यभाषण, दत्तग्रहण, ग्रहचर्य और अपरिग्रहके विषयमें जो अध्यवसान किया जाता है उससे पुण्य बन्ध होता है।

विशेषार्थ—इसप्रकार अज्ञानसे जैसा हिंसाके विषयमें यह अध्यवसायभाव किया जाता है वैसा ही असत्य, अदत्त, अब्रह्म और परिग्रहके विषयमें जो अध्यवसाय किया जाता है वह सभी केवल पापबन्धका हेतु है और अहिंसाके विषयमें जैसा अध्यवसाय किया जाता है वैसा ही सत्य-दत्त-ब्रह्म और अपरिग्रहके विषयमें जो अध्यवसाय किया जाता है वह सभी केवल पुण्यबन्धका हेतु है ।

भाव यह है कि जैसे हिंसामें अहकाररससे भरे हुए मलिनभावसे पापका बन्ध होता है । वैसे ही झूठ, चोरी, मैथुन और परिग्रहमें भी अहकाररससे पूरित जो कर्तृत्वभाव है वह भी पापका जनक है । इसीतरह अहिंसामें होने वाला कर्तृत्वभाव जिसप्रकार पुण्यका जनक है उसीतरह सत्यभाषण, दत्तप्रहण, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रहमें भी होनेवाला कर्तृत्वभाव पुण्यका जनक है ।

आगे अध्यवसानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु बन्धका कारण नहीं है, यह कहते हैं—

वत्थु पडुच्च ज पुण अज्झवसाणं तु होइ जीवाण ।

ण य वत्थुदो दु बधो अज्झवसाणेण बधो तिथि ॥२६५॥

अर्थ—जीवोंके जो अध्यवसान होता है वह यद्यपि बाह्य वस्तुकी अपेक्षा होता है फिर भी बाह्य वस्तुसे बन्ध नहीं होता, अध्यवसानभावके ही द्वारा बन्ध होता है ।

विशेषार्थ—अध्यवसानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु बन्धका कारण नहीं होती । बाह्य वस्तु, बन्धका कारण जो अध्यवसानभाव है उसके हेतुपनसे ही चरितार्थ होती है । जिसप्रकार इन्द्रियों ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण हैं परन्तु अज्ञानकी निवृत्तिमें ज्ञान ही कारण है । इसीप्रकार बाह्य वस्तु अध्यवसानकी उत्पत्तिमें कारण है परन्तु बन्धमें अध्यवसानभाव ही कारण है । यहाँ प्रश्न होता है कि जब बाह्य पदार्थ बन्धमें कारण नहीं तब उनका प्रतिषेध करनेसे क्या लाभ है ? इसका उत्तर यह है कि अध्यवसानके निषेधके अर्थ बाह्य पदार्थोंका निषेध है क्योंकि अध्यवसानभावका आश्रयभूत बाह्य पदार्थ है । बाह्य पदार्थके आश्रयके बिना अध्यवसान अपने आत्मलाभको नहीं कर सकता है । यदि बाह्य वस्तुके आश्रयके बिना भी अध्यवसानभावकी उत्पत्ति हो जावे तो जैसे यह अध्यवसानभाव होता है कि मैं वीर-जननीके पुत्रको मारूँ वैसे ही बन्ध्या पुत्रको मैं मारूँ, ऐसा भी अध्यवसानभाव होने लगेगा । परन्तु ऐसा अध्यवसानभाव होता नहीं, क्योंकि वीरजननीके पुत्रकी तरह बन्ध्यापुत्रका सद्भाव नहीं । अतः वीरप्रसविनी माताके पुत्रको जैसे मैं मारूँ, ऐसा अध्यवसानभाव होता है वैसा बन्ध्यापुत्रको मारनेका अध्यवसानभाव नहीं होता, क्योंकि बन्ध्यापुत्र अलौकिक है और अलौकिक अध्यवसान नहीं होता । इससे यह नियम है कि निराश्रय अध्यवसानभाव नहीं होता । अतः अध्यवसानका आश्रयभूत बाह्य वस्तुका अत्यन्त प्रतिषेध आचार्योंने बताया है, क्योंकि हेतुके निषेधसे हेतुमानका भी निषेध हो जाता है । यद्यपि बाह्य वस्तु बन्धके कारणका

कारण है तो भी बाह्य वस्तु बन्धका जनक नहीं है। जैसे ईर्यासमितिमें सावधान यतीन्द्रके पदसे कोई कालका प्रेरा सूक्ष्म जीव यदि मरणको भी प्राप्त हो जावे तो भी ईर्यासमितिमें सावधान यतीन्द्रके तन्मरण सम्बन्धी बन्ध नहीं होता। अतः बाह्य वस्तु बन्धके हेतुमें नियमरूपसे हेतु भी नहीं है क्योंकि यहाँपर बाह्य क्रिया तो हो गयी परन्तु अध्यवसान नहीं हुआ। अतएव बाह्य पदार्थ जीवका तद्भाव न होनेसे बन्धका कारण नहीं है, अध्यवसान ही जीवका तद्भाव है। अतः वही बन्धका कारण है ॥२६५॥

इसप्रकार बन्धके कारणपनसे निर्धारित जो अध्यवसानभाव है, उसके स्वार्थ क्रियाकारित्वका अभाव होनेसे मिथ्यापनको दिखाते हैं—

दुःखिदसुहिदे जीवे करेमि वधेमि तह विमोचेमि ।

जा एमा मूढमई णिरत्थया सा हु दे मिच्छा ॥२६६॥

अर्थ—हे जीव ! तेरो जो यह मूढ बुद्धि है कि मैं जीवोंको दुःखी करता हूँ, सुखी करता हूँ, बाँधता हूँ तथा छोड़ता हूँ, यह सब निरर्थक है, अतएव निश्चयसे मिथ्या है।

विशेषार्थ—परजीवोंको मैं दुःखी करता हूँ, सुखी करता हूँ, बन्धनमें डालता हूँ तथा छोड़ देता हूँ यह जो अध्यवसानभाव है सो वे सभी अध्यवसानभाव परपदार्थमें अपना व्यापार करनेको असमर्थ है। इसीसे इसके स्वार्थक्रियाकारित्वका अभाव है। अतएव इस अध्यवसानभावके 'आकाशके फूलको चयन करता हूँ' इस अध्यवसानकी तरह मिथ्यारूपता ही है और वह केवल आत्माके अनर्थके लिये ही है ॥२६६॥

अब अध्यवसान स्वार्थक्रियाकारी क्यों नहीं है यह दिखाते हैं—

अज्झवसाणणिमित्त जीवा वज्झति कम्मणा जदि हि ।

मुञ्चन्ति मोक्खमग्गे ठिदा य ता किं करोसि तुम ॥२६७॥

अर्थ—यदि जीव अध्यवसानके निमित्तसे कर्मोंके द्वारा बन्धको प्राप्त होते हैं और यदि मोक्षमार्गमें स्थित होकर कर्मोंसे छूट जाते हैं तो तू क्या करता है ?

विशेषार्थ—निश्चयकर मैं बाँधता हूँ अथवा छोड़ता हूँ ऐसा जो अध्यवसानभाव है इसकी स्वार्थक्रिया जीवोंको बाँधाना और छोड़ाना है, परन्तु जीव तो इस अध्यवसायभावका सद्भाव होनेपर भी स्वकीय, सराग, वीतराग परिणामोंके अभावसे न बाँधता और न छूटता है अर्थात् किसी जीवने यह अध्यवसायभाव किया कि यह बन्धको प्राप्त हो जावे अथवा ऐसा भाव किया कि असुक जीव कर्मबन्धनसे छूट जावे, परन्तु उस जीवके उसप्रकारका भाव न होनेसे न तो वह जीव बाँधता है और न छूटता है और यदि उन जीवोंके सराग तथा वीतराग परिणाम हो जावे, तो इस अध्यवसायभावका अभाव होनेपर भी वे जीव बाँध जाते हैं और छूट जाते हैं, अतएव यह अध्यवसानभाव परममें अकिञ्चित्कर होनेसे स्वार्थक्रियाकारी नहीं है, इसीसे मिथ्या है ॥२६७॥

अब इस निष्फल अध्यवसानका कार्य बतानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अनेनाध्यवसानेन निष्फलेन विसोदित ।

तत्किञ्चनापि नैवास्ति नात्मात्मान करोति यत् ॥१७१॥

अर्थ—इस निष्फल अध्यवसानभावके द्वारा मोहित हुआ आत्मा, ऐसा कुछ नहीं है जिस रूप अपनेको न करता हो ।

भावार्थ—इस अध्यवसानभावके कारण यह जीव अपने आपमें सबका कर्तृत्व प्रकट करता है ॥१७१॥

अगे इसी अर्थको गायामे कहते हैं—

सर्वे करेह जीवो अङ्गवसाणेन तिरियणेगजिए ।

देवमणुये य सर्वे पुण पाव च णेयविह ॥२६८॥

धम्माधम्मं च तहा जीवाजीवे अलोयलोय च ।

सर्वे करेह जीवो अङ्गवसाणेन अप्पाणं ॥२६९॥

(बुगलम्)

अर्थ—जीव अध्यवसानभावके द्वारा सम्पूर्ण तिर्यञ्च, नारकी, देव और मनुष्य, सभीको अपने रूप करता है और अनेक प्रकारके पुण्य-पापको तथा धर्म-अधर्म, जीव-अजीव और लोक-अलोक इन सभीको जीव अध्यवसानके द्वारा आत्मस्वरूप करता है ।

विशेषार्थ—जिसप्रकार यह जीव जब हिंसाका अध्यवसान करता है अर्थात् 'मैं इसे मारूँ' ऐसा अभिप्राय करता है तब अपनेको हिंसक बनाता है उसीप्रकार असत्यभाषण आदिके अध्यवसायसे अपनेको असत्यभाषी आदि करता है । तथा उदयमे आये हुए नारक-भावके अध्यवसानसे अपने आपको नारक, उदयमे आये हुए तिर्यञ्चके अध्यवसायसे अपने आपको तिर्यञ्च, उदयागत मनुष्यके अध्यवसायसे अपने आपको मनुष्य, उदयागत देवके अध्यवसायसे अपने आपको देव, उदयागत सुखादि पुण्यके अध्यवसानसे अपने आपको पुण्य और उदयागत दुःखादि पापके अध्यवसानसे अपने आपको पाप करता है । इसीप्रकार ज्ञायमान अर्थात् जाननेमे आये हुए धर्मके अध्यवसानसे अपने आपको धर्म, ज्ञायमान अधर्मके अध्यवसानसे अपने आपको अधर्म, ज्ञायमान अन्य जीवके अध्यवसानसे अपने आपको अन्य जीव, ज्ञायमान पुद्गलके अध्यवसायसे अपने आपको पुद्गल, ज्ञायमान लोकाकाशके अध्यवसानसे अपने आपको लोकाकाश और ज्ञायमान अलोकाकाशके अध्यवसायसे अपने आपको अलोकाकाशरूप करता है ॥२६८-२६९॥

अथ इस अध्यवसायभावकी निन्दा करते हुए कलश काव्य कहते हैं—

इन्द्रवज्राछन्द

विश्वद्विभक्तोऽपि हि यत्प्रभावा-

दाध्मानमात्मा विदधाति विश्वम् ।

मोहैककन्दोऽध्यवसाय एव

नास्तीह येषा यतयस्त एव ॥१७२॥

अर्थ—विश्वसे भिन्न होनेपर भी जिसके प्रभावसे आत्मा अपने आपको विश्वरूप करता है तथा मोह ही जिसकी एक जड़ है ऐमा अध्यवमानभाव जिनके नहीं है वे ही यति हैं ।

भावार्थ—यह अध्यवमानभाव समस्त अनर्थोंका स्थान है । मोह अर्थात् मिथ्यात्वसे इसकी उत्पत्ति होती है । इसके प्रभावसे यह जीव अपने आपका नानारूप मानता है । जबकि वस्तुस्वरूपकी अपेक्षा परसे भिन्न और स्वीय-स्वरूपसे अभिन्न है । इस अध्यवसायकी जिन्होंने नष्टकर दिया है वे ही यति हैं । उन्हींका ससार परिभ्रमणसे उपरम हुआ है ॥१७२॥

आगे कहते हैं कि जो मुनि इस अध्यवसायसे रहित है वे ही कर्मोंसे लिप्त नहीं होते हैं—

एदाणि पत्थि जेसि अज्झवसाणाणि एवमादीणि ।

ते असुहेण सुहेण व कम्मेण मुणी ण लिप्पति ॥२७०॥

अर्थ—ये जो पूर्वमे अध्यवसानभाव कह आये हैं उन्हें आदि लेकर और भी जो अध्यवसानभाव है वे सब जिनके नहीं है वे मुनिमहादय शुभ-अशुभ कर्मसे लिप्त नहीं होते हैं ।

विशेषार्थ—निश्चयसे अज्ञान, अदर्शन और अचारित्रके भेदसे अध्यवसानभाव तीन प्रकारके हैं । इनके अन्तर सकल अध्यवसानभावोंका समावेश हो जाता है । यही तीनों भाव स्वयं अज्ञानरूप होनेसे शुभ-अशुभ कर्मबन्धके निमित्त है । यही दिखाते हैं—‘मै इसको मारता हूँ’ ऐसा जो यह अध्यवसानभाव है वह अज्ञानादिरूप है क्योंकि सद् अहेतुक और एक क्षणिक्रियासे युक्त आत्माका तथा रागद्वेषके विपाकसे तन्मय हननादि क्रियाओंका विशेष ज्ञान न होनेसे रागदि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका बोध न होनेके कारण अज्ञानरूप है, उसीतरह रागादि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका दर्शन न होनेसे मिथ्या-दर्शनरूप है, और रागादि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका आचरण न होनेसे अचारित्र है । और ‘यह धर्मद्रव्य जाना जाता है’ इत्यादिरूप जो अध्यवसान है वह भी अज्ञानादिरूप है क्योंकि सद् अहेतुक और एक ज्ञानरूप आत्मा तथा ज्ञेयरूप धर्मादिद्रव्योंका विशेष ज्ञान न होनेसे परंपदार्थसे भिन्न आत्माका ज्ञान न होनेके कारण जैसे अज्ञानरूप है उसीतरह परंपदार्थसे भिन्न आत्माका दर्शन न होनेसे मिथ्यादर्शनरूप है, और परंपदार्थसे भिन्न आत्मा-

का आचरण न होनेसे अचारित्ररूप है। इसीसे ये सब अध्यवसायभाव बन्धके ही निमित्त हैं। जिन महापवित्र आत्माओंके ये अध्यवसान नहीं हैं वे ही मुनिकुञ्जर हैं—श्रेष्ठ मुनिराज हैं। यही महातुभाव सद् अहेतुक एक क्षणिकारूप, सद् अहेतुक एक ज्ञायकभावरूप, और सद् अहेतुक एक ज्ञानरूप शुद्ध आत्माको जानते हुए, उसीका अच्छी तरह अवलोकन करते हुए तथा उसीका अनुचरण करते हुए जिनके स्वच्छ-स्वच्छन्द और बहुत भारी अन्तर् ज्योति प्रकट हुई हैं ऐसे होते हुए अज्ञानादिरूपत्वका अभाव होनेसे शुभ-अशुभकर्मसे लिप्त नहीं होते अर्थात् बन्धको प्राप्त नहीं होते हैं ॥२७०॥

अब अध्यवसानभाव क्या है, यह बिसाते हैं—

बुद्धी व्यवसायो वि य अज्ज्ञवसाण मई य विण्णाण ।

एककट्टमेव सव्व चित्त भावो य परिणामो ॥२७१॥

अर्थ—बुद्धि, व्यवसाय, अध्यवसान, मति, विज्ञान, चित्त, भाव और परिणाम ये सब एकार्थवाचक ही हैं ॥

विशेषार्थ—जहाँपर स्व और परका विवेक नहीं होता है वहीँपर जीवके अध्यवसान भावका उदय होता है, उसीको बोधनमात्रपनसे बुद्धि कहते हैं, व्यवसायमात्रपनसे व्यवसाय कहते हैं, मननमात्रपनसे मति कहते हैं, विज्ञाप्तिमात्रपनसे विज्ञान कहते हैं, चेतनमात्रपनसे चित्त कहते हैं, चित्तके भवनमात्रपनसे भाव कहते हैं, और चित्तके परिणमनमात्रपनसे परिणाम कहते हैं। ये जो बुद्धिको आदि लेकर आठ नाम कहे गये हैं वे सभी चेतनके परिणाम हैं। जब तक आत्मा और परपदार्थोंका भेदज्ञान नहीं होता है तब ही तक ये होते हैं, भेदज्ञानके उत्पन्न होनेसे स्वयमेव चले जाते हैं ॥२७१॥

अब सब प्रकारका अध्यवसानभाव त्यागने योग्य है, यह कलशामे प्रकट करते हैं—

सार्वभूतविशोद्धितछन्द

सर्वत्राध्यवसानमेवमलिल त्याज्य बहुक्त जिनै-

स्तन्मन्ये व्यवहार एव निलिकोऽप्यन्याश्रयस्त्वाजित ।

सम्यग्निश्चयमेकमेव तदभी निष्कम्पमाकम्प किं

शुद्धज्ञानघने महिम्नि न निजे बध्नन्ति सन्तो धृतिम् ॥१७३॥

अर्थ—सर्व पदार्थोंमें जो अध्यवसानभाव है वह त्यागने योग्य है ऐसा जिनेन्द्र-भगवान्ने कहा है। इससे हम ऐसा मानते हैं कि अन्य पदार्थोंके आश्रयसे जितना भी व्यवहार है वह सभी लुढ़ाया है। अतः ये सन्त पुरुष निष्कम्परूपसे एक निश्चयका ही अच्छी तरह आलम्बन लेकर शुद्धज्ञानघन निजमहिमामें ही स्थिरताको क्यों नहीं धारण करते ?

भावार्थ—जिस प्रकार अध्यवसान भाव परके आश्रयसे होता है उसी प्रकार व्यवहार-नय भी परके आश्रयसे होता है। जिनेन्द्र भगवान्ने सभी प्रकारका अध्यवसान भाव छोड़ने

योग्य बतलाया है। उसका फलितार्थ यह निकलता है कि परके आश्रयसे होनेवाला व्यवहार-नय भी छोड़ने योग्य है। इस तरह जब व्यवहारनय छोड़ने योग्य पदार्थोंकी कोटिमें आता है तब सन्तपुरुष निश्चलभावसे एक निश्चयका ही अच्छी तरह आश्रय कर निश्चयनयके द्वारा प्रतिपादित शुद्धज्ञानधन जो निजकी महिमा है उसीमें स्थिरताको क्यों नहीं प्राप्त होते ? इस बातपर आश्चर्य प्रकट किया गया है ॥१७३॥

अब निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है, यह गायामे बिल्लाते है—

एव व्यवहारणओ पडिसिद्धो जाण णिच्छयणयेण ।

णिच्छयणयासिदा पुण मुणिणो पावति णिव्वाण ॥२७२॥

अर्थ—इस रीतिसे व्यवहारनय निश्चयनयके द्वारा प्रतिषेध करने योग्य है, यह जानो। जो मुनि निश्चयनयका आश्रय करनेवाले हैं वे निर्वाणको प्राप्त होते हैं।

विशेषार्थ—जो आत्मामात्रका आलम्बनकर प्रवृत्ति करता है वह निश्चयनय है और जो पराश्रित है अर्थात् परके आश्रयसे प्रवृत्ति करता है वह व्यवहारनय है। इन दोनों नयोंमें पूर्वोक्त प्रकारसे परके आश्रयसे होनेवाला ममस्त अध्यवसान बन्धका हेतु है, अतः मोक्ष-भिलाषी जनको छोड़ने योग्य है। ऐसा उपदेश देनेवाला आचार्यने निश्चयनयके द्वारा व्यवहार-नयका ही प्रतिषेध किया है क्योंकि अध्यवसानकी तरह व्यवहार भी परके ही आश्रयसे होता है। यह व्यवहार प्रतिषेधके योग्य है भी, क्योंकि आत्माके आश्रयसे होनेवाले निश्चय-नयका आश्रय करनेवाले मुनि ही कर्मबन्धसे मुक्त होते हैं। परके आश्रयसे होनेवाले व्यवहार-नयका आश्रय तो नियमसे मुक्त न होनेवाले अभव्य जीवके द्वारा भी किया जाता है।

जिनागममें निश्चयनय और व्यवहारनय ये दो नय प्ररूपित किये गये हैं। इनमें जो परपदार्थके आश्रयसे रहित आत्माका ही वर्णन करता है वह निश्चयनय है और जो पर-पदार्थके आश्रयसे होने वाली अवस्थाओंको आत्माकी अवस्थाएँ बतलाता है वह व्यवहारनय है। अपने-अपने स्थानपर दोनों नय उपयोगिताको प्राप्त हैं। परन्तु यहाँपर बन्धाधिकारके प्रकरणमें अध्यवसानभावकी समानता रखनेके कारण निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनयको प्रतिषेधके योग्य बतलाया है क्योंकि बन्धकी निवृत्ति निश्चयनयका आश्रय करनेवाले मुनियोंके ही होती है, मात्र व्यवहारनयका आश्रय तो ऐसे अभव्य जीव भी कर लेते हैं जिन्हें एकान्तसे—नियमसे कभी मुक्ति हाँती ही नहीं है। यहाँ निर्वाणकी प्राप्ति निश्चयनयका आश्रय करनेवाले मुनियोंके कहीं गई है सो उसका यह तात्पर्य ग्राह्य नहीं है कि वे मुनि, व्यवहारनयके द्वारा प्रतिपादित व्रत, समिति, गुप्ति आदिका परित्यागकर मात्र निश्चयनयका आश्रय लेते हैं, क्योंकि अपने पदानुसार इन सब क्रियाओंको वे करते हैं। निश्चय और व्यवहार इन दोनों नयोंकी उपयोगिता उनकी मापेक्ष अवस्थामें ही होती है, निरपेक्ष अवस्था-में नहीं। ज्यो-ज्यो यह प्राणी उन्नतम भूमिकामें पहुँचता जाता है त्यों त्यों इसका पराश्रितपन स्वयं छूटता जाता है और स्वाश्रितपन आता जाता है। इस दृष्टिसे यह कथन किया जाता है कि निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है ॥२७२॥

आगे अभव्य द्वारा व्यवहारनयका आभय किस प्रकार किया जाता है ? यह कहते हैं—

वदसमिदोगुत्तीओ सीलतवं जिणवरोहि पण्णत्तं ।

कुव्वतो वि अभव्वो अण्णाणी मिच्छदिट्ठी दु ॥२७३॥

अर्थ—व्रत, समिति, गुप्ति, शील और तप श्रीजिनवरदेवने कहे हैं। इनको करता हुआ भी अभव्यजीव अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि है।

विशेषार्थ—शील और तपसे परिपूर्ण तथा तीन गुप्ति और पाँच समितियोंसे युक्त अहिंसादि पाँच महाव्रतरूप जो व्यवहारचारित्र्य है उसे अभव्य भी कर सकता है फिर भी वह निश्चारित्र्य, अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि ही रहता है क्योंकि निश्चयचारित्र्यके हेतुभूत ज्ञान और श्रद्धानसे वह शून्य होता है।

अभव्यजीवके दर्शनमोहनीयकर्मका उपशमादि न होनेसे न तो सम्यग्दर्शन होता है और चारित्र्यमोहनीयकर्मका उपशमादि न होनेसे न सम्यक्चारित्र्य होता है। केवल कषायोंका मन्द उदय होनेसे व्यवहारचारित्र्य होता है जो मोक्षमार्गका साधक नहीं, मात्र पुण्यका जनक होनेसे स्वर्गादिकके ही लाभमें निमित्त रहता है ॥२७३॥

आगे उस अभव्यके तो ग्यारह अङ्गतकका ज्ञान होता है फिर उसे अज्ञानी क्यों कहते हो ? इसका उत्तर बेंते हैं—

मोक्खं असद्वहतो अभवियसत्तो दु जो अधीएज्ज ।

पाठो ण करेदि गुणं असद्वहतस्स णाण तु ॥२७४॥

अर्थ—मोक्षकी श्रद्धा नहीं करता हुआ जो अभव्य जीव अध्ययन करता है वह अध्ययन सम्यग्ज्ञानकी श्रद्धा न करने वाले उस अभव्य जीवके गुण नहीं करता है अर्थात् द्रव्यश्रुत हो जानेपर भी सम्यग्दर्शनके बिना अभव्यजीवका पढ़ना तथा ज्ञान मोक्षमार्गमें उपकारी नहीं होता।

विशेषार्थ—अभव्य जीव मोक्षतत्त्वकी श्रद्धा नहीं करता है क्योंकि वह शुद्धज्ञानात्मक आत्मज्ञानसे शून्य है। इसीसे उसके ज्ञानकी श्रद्धान ही है क्योंकि वह शुद्धज्ञानमय आत्मज्ञानसे पराङ्मुख है। एकादशाङ्गश्रुतका अध्ययन करके भी श्रुताध्ययनके फलस्वरूप आत्मज्ञान गुणका अभाव होनेसे अभव्यजीव ज्ञानी नहीं होता। श्रुताध्ययनका गुण तो वह है कि पर वस्तुसे भिन्न वस्तुभूत ज्ञानमय आत्माका जो ज्ञान होता है उस वस्तुभूत ज्ञानमय आत्मज्ञानकी अभव्यके श्रद्धा नहीं है। इसीसे इस अभव्यके श्रुताध्ययनके द्वारा वह नहीं हो सकता अर्थात् केवल श्रुतके अध्ययनसे उस आत्मज्ञानकी प्राप्ति होना अतिदुर्लभ है। इसीलिये अभव्यके उस गुणका अभाव है। अतएव ज्ञान और श्रद्धानके अभावसे वह अज्ञानी तथा मिथ्यादृष्टि है ऐसा नियम किया गया है ॥२७४॥

आगे उस अभव्यके धर्मका श्रद्धान तो होता है, इसका निषेध करते हैं—

सहृदि य पत्तिदि य रोचेदि य तह पुणो हि फासेदि ।

धम्मं भोगणिमित्तं ण दु सो कम्मक्खयणिमित्तं ॥२७५॥

अर्थ—वह अभव्य जीव धर्मकी श्रद्धा भी करता है, प्रतीति भी करता है, रुचि भी करता है और पुनः पुनः स्पर्श भी करता है परन्तु जो धर्म भोगका निमित्त है उसी धर्मकी श्रद्धा आदि करता है, कर्मक्षयका निमित्तभूत जो धर्म है उसकी श्रद्धा आदि नहीं करता ।

विशेषार्थ—अभव्य जीव नित्य ही कर्म और कर्मफल चेतनारूप वस्तुकी श्रद्धा करता है, नित्यज्ञान चेतनास्वरूप जो आत्मतत्त्व है उसकी श्रद्धा नहीं करता, क्योंकि वह नित्य ही भेदविज्ञानके अयोग्य है । इसीसे वह अभव्यजीव कर्मक्षयमे निमित्तभूत ज्ञानमात्र जो भूतार्थ धर्म है उसकी श्रद्धा नहीं करता है किन्तु भोगके निमित्तभूत शुभकर्ममात्र जो अभूतार्थ धर्म है उसीकी श्रद्धा करता है, इसीलिये यह अभव्यजीव अभूतार्थधर्मके श्रद्धान, प्रत्यययन, रोचन और स्पर्शनके द्वारा उपरितन प्रवेयक तकके भोगमात्रको प्राप्त हो सकता है । परन्तु कर्मबन्धनसे मुक्त कभी नहीं होता । इसलिये भूतार्थधर्मकी श्रद्धाका अभाव होनेसे अभव्यके श्रद्धान भी नहीं है । ऐसा होनेपर निश्चयनयके लिये व्यवहारनयका प्रतिषेध करना युक्त ही है ॥२७५॥

आगे व्यवहारनयको प्रतिषेध्य कहा है और निश्चयनयको प्रतिषेधक, सो ये दोनों नय कैसे हैं ? इसका उत्तर कहते हैं—

आयारादी णाण जीवादी दंसणं च विण्णेय ।

छज्जीविणिकं च तहा भणइ चरित्तं तु ववहारो ॥२७६॥

आदा खु मज्झ णाण आदा मे दसण चरित्तं च ।

आदा पच्चक्खण आदा मे संवरो जोगो ॥२७७॥

(युगलम्)

अर्थ—आचाराङ्ग आदि ज्ञान है, जीवादि पदार्थ दर्शन हैं और षट्कायके जीवोंकी रक्षा चारित्र है, यह व्यवहारनय कहता है । और मेरा आत्मा ही ज्ञान है, मेरा आत्मा ही दर्शन तथा चारित्र है, मेरा आत्मा ही प्रत्याख्यान है, मेरा आत्मा ही संवर है और मेरा आत्मा ही योग—ध्यान है, यह निश्चयनय कहता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानका आश्रय होनेसे आचाराङ्ग आदि द्रव्यश्रुत ज्ञान है, दर्शनका आश्रय होनेसे जीवादि नौ पदार्थ दर्शन हैं और चारित्रका आश्रय होनेसे छहकायके जीवोंकी रक्षा करना चारित्र है, यह सब व्यवहारनयका कथन है । और ज्ञानका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा ज्ञान है, दर्शनका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा दर्शन है तथा चारित्रका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा चारित्र है, इसप्रकार निश्चयनयका कहना है ।

यहाँपर आचाराङ्गादिको ज्ञानका आश्रय माननेसे अभव्यजीवमें अनैकान्तिकपन आता है, अतः व्यवहारनय प्रतिषेध करने योग्य है। और निश्चयनय ज्ञानादिकका आश्रय शुद्ध आत्माको मानता है, अतः उसमें ऐकान्तिकपन है अर्थात् अनैकान्तिक दोषका अभाव है, इसलिये वह प्रतिषेधक है। यही दिखाते हैं—आचाराङ्गादि जो शब्दश्रुत हैं वह एकान्तरूपसे ज्ञानका आश्रय नहीं है क्योंकि आचाराङ्गादि शब्दश्रुतके सद्भावमें भी अभव्यजीवोंके शुद्धात्माका अभाव होनेसे सम्यग्ज्ञानका अभाव है। इसीतरह जीवादि पदार्थ दर्शनके आश्रय नहीं है क्योंकि उनका सद्भाव होनेपर भी अभव्यजीवोंके शुद्धात्माका उपलब्धिका अभाव होनेसे सम्यग्दर्शनका अभाव है। और इसीतरह षट्कायके जीवोंकी रक्षा भी चारित्रका आश्रय नहीं है क्योंकि इनका सद्भाव होनेपर भी अभव्यजीवोंके शुद्धात्माका अभाव होनेसे चारित्रका अभाव है। इसके विपरीत निश्चयनयमें शुद्धात्माका ज्ञान आदिके साथ ऐकान्तिकपन है। जैसे शुद्ध आत्मा ही ज्ञानका आश्रय है क्योंकि आचाराङ्गादि शब्दश्रुतका चाहे सद्भाव हा, चाहे असद्भाव हो, शुद्ध आत्माका सद्भाव होनेसे सम्यग्ज्ञानका सद्भाव एकान्तरूपसे नियमरूपसे रहता ही है। इसीप्रकार शुद्ध आत्मा ही दर्शनका आश्रय है क्योंकि जीवादि पदार्थोंका चाहे सद्भाव हो चाहे असद्भाव हो, शुद्ध आत्माका सद्भाव होनेसे सम्यग्दर्शनका सद्भाव एकान्तरूपसे नियमरूपसे रहता ही है। इसीतरह शुद्ध आत्मा ही चारित्रका आश्रय है क्योंकि छहकायके जीवोंकी रक्षाका चाहे सद्भाव हो, चाहे असद्भाव हो, शुद्धात्माका सद्भाव होनेसे सम्यक् चारित्रका सद्भाव एकान्तरूपसे—नियमरूपसे रहता ही है ॥२७६-२७७॥

आगे रागादिकका निमित्त क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिये जो गाथाएँ कही जानेवाली हैं उनकी अवतरणिकाके लिये कलश काव्य कहते हैं—

उपजातिछन्द

रागादयो बन्धनिदानमुक्ता-

स्ते शुद्धचिन्मात्रमहोऽतिरिक्ता ।

आत्मा परो वा किमु तन्निमित्त-

मिति प्रणुज्ञा पुनरेवमाहु ॥१७४॥

अर्थ—जो रागादिक बन्धके कारण कहे गये हैं वे शुद्ध चैतन्यमात्र आत्मतेजसे भिन्न हैं। अब यहाँ प्रश्न होता है कि उन रागादिकका निमित्त क्या है, आत्मा है या परद्रव्य ? इस प्रकार प्रेरित हुए आचार्य पुनः इस प्रकार कहते हैं ॥१७४॥

अब वृष्टान्त द्वारा रागादिकका निमित्तकारण आचार्य बताते हैं—

जह फलिहमणी सुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहिं ।

रंगिज्जदि अण्णेहिं दु सो रत्तादीहिं दण्वेहिं ॥२७८॥

एवं णाणी सुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहिं ।
राइज्जदि अण्णेहिं दु सो रागादीहिं दोसेहिं ॥२७९॥

(युगलम्)

अर्थ—जैसे स्फटिकमणि आप शुद्ध है वह लाल आदि रङ्गरूप स्वयं नहीं परिणमता, किन्तु लाल आदि अन्य द्रव्योंके द्वारा तद्-तद् रङ्गरूप हो जाता है। उसी प्रकार ज्ञानी जीव आप शुद्ध है वह स्वयं रागादिरूप परिणमन नहीं करता, किन्तु रागादिक अन्य दोषोंके कारण तद्-तद् दोषरूप परिणम जाता है।

विशेषार्थ—जैसे निश्चयकर स्फटिकमणि परिणामस्वभाववाला है और इस परिणमनस्वभावका सद्भाव होनेपर भी अपना जो शुद्ध स्वभाव है वह लाल, पीला, हरा आदिरूप परिणमन करनेमें निमित्त नहीं है। इसीसे वह स्वयं लाल आदि रङ्गरूप परिणमन नहीं करता किन्तु परद्रव्य जो जपापुष्पादि हैं वे स्वयं लाल, पीले, हरे आदिरूप हैं अतः उनकी डाँकका निमित्त पाकर स्फटिकमणि लाल, पीला, हरा आदिरूप परिणम जाता है वैसे ही केवल जो शुद्ध आत्मा है वह परिणामस्वभाववाला है और इस स्वभावका सद्भाव होनेपर भी अपना जो शुद्ध स्वभाव है उससे अपने आप रागादिकरूप परिणमन नहीं करता। किन्तु मोहादिक पुद्गलकर्मके विपाकका निमित्त पाकर मोह तथा राग-द्वेषरूप परिणम जाता है। उस समय वह स्वयं रागादिभावको प्राप्त होकर शुद्ध स्वभावसे च्युत होता हुआ रागादिरूप परिणमन करता है, यही वस्तुस्वभाव है।

आत्मा केवल तो शुद्ध ही है किन्तु परिणमनशील है। सो शुद्ध स्फटिकमणि की तरह मोहादिक प्रकृतियोंके निमित्तको पाकर मोह-राग-द्वेषरूप परिणम जाता है। इस ससारमें आत्मा और पुद्गल ये दो ही द्रव्य वैभाविकशक्तिवाले हैं। इन्हीं दोनोंका तिल-तेलके सदृश अनादिकालसे सम्बन्ध बन रहा है। इसी सम्बन्धसे दोनोंमें विकार परिणमन हो रहा है। जीवमें जो विकाररूप रागादिक परिणाम होते हैं उनमें पुद्गलकर्मका उद्भूत कारण है और पुद्गलमें जो ज्ञानावरणादिरूप परिणमन होता है उसमें रागादिक विभावयुक्त जीव कारण है ॥२७८-२७९॥

अब यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशमें प्रकट करते हैं—

उपजातिष्ठन्

न जातु रागादिनिमित्तभाव-

मात्मात्मना याति यथाकालं^१ ।

१ 'अर्कं स्फटिकसूर्ययो' इत्यमरः । मूलमें तथा आत्मस्थितिटीकामें स्फटिकोपल का ही दृष्टान्त दिया है। इसलिये यहाँ कलशामें भी 'अर्ककालं' शब्दसे स्फटिकोपल ही लेना चाहिये, सूर्यकालमणि नहीं, क्योंकि उक्त कोषके अनुसार अर्कका अर्थ स्फटिक भी होता है ।

तस्मिन्निमित्तं परतन्त्र एव

वस्तुस्वभावोऽव्यभिचेति तावत् ॥१०५॥

अर्थ—आत्मा स्वयं ही कभी रागादिरूप परिणमनमें निमित्तभावको प्राप्त नहीं होता, जिस प्रकार कि स्फटिकमणि स्वयं लाल, पीले आदि विविध रङ्गरूप परिणमनमें निमित्तको प्राप्त नहीं होता। रागादिरूप परिणमनमें तो परद्रव्यका सङ्ग ही निमित्तकारण है अर्थात् मोहादिक पुद्गलकर्मके विपाकको निमित्त पाकर आत्मा रागादिरूप परिणम जाता है। जिस प्रकार कि स्फटिकमणि लाल, पीले, आदि पदार्थोंके ससर्गसे तत् तद्रूप परिणम जाता है। यह वस्तुका स्वभाव है।

भाषार्थ—आत्मा स्वभावसे शुद्ध है। उसमें जो रागादिरूप अशुद्धता आती है उसमें निमित्तकारण मोहकर्मका विपाक है। यद्यपि आत्मामें वैभाविक शक्ति है और उस शक्तिके कारण उसमें रागादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है तथापि इस योग्यताके रागादिरूपसे विकसित होनेमें मोहकर्मका विपाक निमित्तकारण है। यदि रागादिक परिणतिमें केवल आत्माको ही कारण माना जावे तो रागादिक विकार नित्य हो जावेंगे, परन्तु वे नित्य नहीं हैं, इससे उन्हें निमित्तसापेक्ष माना जाता है। कार्यकी सिद्धिमें उपादान और निमित्त दोनों कारण होते हैं, वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है, अतः वह तर्कका विषय नहीं है ॥१०५॥

अनुष्टुप्छन्द

इति वस्तुस्वभाव स्व ज्ञानी जानाति तेव स ।

रागादीनामन कुर्वाणातो भवति कारक ॥१०६॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञानी जीव स्वकीय वस्तुस्वरूपको जानता है। इसी कारण वह रागादिकको आत्माके नहीं करता है, इसलिये उनका कर्ता नहीं है।

भाषार्थ—ज्ञानी जीवकी श्रद्धा है कि रागादिक आत्माके स्वभाव नहीं हैं किन्तु मोहकर्मके विपाकसे आत्मामें उत्पन्न होते हैं, अतः वे उसके विकारीभाव हैं ॥१०६॥

अब यही भाव गाथामें कहते हैं—

ण य रायदोसमोहं कुञ्चदि जाणी कसायमावं वा ।

सयमप्पणो ण सो तेण कारगो तेसि भावाण ॥२८०॥

अर्थ—ज्ञानी जीव स्वयं ही अपने राग-द्वेष-मोह अथवा कषायभावको नहीं करता है, इसीलिये वह उन रागादिक भावोंका कर्ता नहीं है।

विशेषार्थ—यथोक्त वस्तुस्वभावको जानता हुआ ज्ञानी शुद्धस्वभावसे ही च्युत नहीं होता है। इसीसे वह राग-द्वेष-मोह आदि भावोंके रूप न स्वयं परिणमन करता है और न दूसरेके द्वारा भी तद्रूप परिणमाया जाता है। अतएव टट्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभावका धारक ज्ञानी जीव राग-द्वेष-मोह आदि भावोंका अकर्ता ही है, यह नियम है ॥२८०॥

आगे अज्ञानी जीव इस वस्तुस्वभावको नहीं जानता है, यह कहते हैं—

अनुष्टुप्

इति वस्तुस्वभावं स्व नाज्ञानी वेति तेन स ।

रागादीनाम्बन्ध कुर्यादतो भवति कारक ॥१७७॥

अर्थ—अज्ञानी जीव इस प्रकारके अपने वस्तुस्वभावको नहीं जानता है इसलिये वह रागादिकोंको आत्माके करता है अर्थात् रागादिरूप परिणमता है और इसीलिये उनका कर्ता होता है ॥१७७॥

अब रागादिरूप परिणमन करता हुआ जीव पुनः रागादिकोंको बाँधता है, यह कहते हैं—

रायस्त्रि य दोसस्त्रि य कमायकम्मेसु चैव जे भावा ।

तेहिं दु परिणमतो रायाई बधदि पुणो वि ॥२८१॥

अर्थ—राग, द्वेष और कषायकर्मोंके होनेपर आत्माके जो भाव होते हैं उनरूप परिणमन करता हुआ आत्मा फिर भी उन रागादिकोंको बाँधता है ।

विशेषार्थ—जैसा वस्तुका स्वभाव कहा गया है उसको नहीं जानता हुआ अज्ञानी अनादि संसारसे शुद्धस्वभावसे च्युत है । इसीसे कर्मविपाकसे होनेवाले राग, द्वेष, मोह आदि भावोंके द्वारा परिणमता हुआ राग, द्वेष, मोह आदि भावोंका कर्ता होकर बन्ध अवस्थाको प्राप्त है, ऐसा निश्चय है ।

अज्ञानी जीव परमार्थभूत वस्तुस्वभावका तो जानता नहीं, किन्तु कर्मोंके उदयसे जायमान रागादिकोंको अपना स्वरूप मानता है और आगामी उन्हींके अनुकूल सामग्री द्रव्य-कर्मोंको बाँधता है ॥२८१॥

इससे यह स्थित हुआ—

रायस्त्रि य दोसस्त्रि य कमायकम्मेसु चैव जे भावा ।

तेहिं दु परिणमतो रायाई बधदे चेदा ॥२८२॥

अर्थ—राग, द्वेष और कषायकर्मोंके होनेपर जो भाव आत्माके होते हैं उन भावोंके द्वारा परिणमन करता हुआ आत्मा फिर उन्हीं रागादिकोंके कारणभूत द्रव्यकर्मोंको बाँधता है ।

विशेषार्थ—निश्चय कर अज्ञानी जीवके पुद्गलकर्मके निमित्तसे जो राग, द्वेष, मोह आदि परिणाम होते हैं वे ही परिणाम फिर भी राग-द्वेष-मोह आदि परिणामोंके निमित्तभूत पुद्गलकर्मके बन्धके हेतु है ।

अज्ञानी जीव परमार्थसे अपने वास्तविक गुणविकासको तो जानता नहीं है किन्तु कर्मके विपाकसे जायमान रागादिकोंको अपना स्वरूप मानता हुआ तद्रूप परिणमन करता

है। उसका फल यह होता है कि वह रागादिककी उत्पत्तिमें निमित्तभूत पुद्गलकर्मका बन्ध करता रहता है। इस तरह द्रव्यकर्मके उदयके निमित्तसे रागादिक भावकर्म और रागादिक भावकर्मके निमित्तसे पुनः द्रव्यकर्मका बन्ध यह जीव अनादिकालसे करता चला आ रहा है ॥२८२॥

अब आत्मा रागादिक परिणामोका अकर्ता किस प्रकार है, यह कहते हैं—

अपडिक्कमणं दुविह अपचक्खणं तहेव विण्णेयं ।

एणुवएसेण य अकारओ वण्णिओ चेया ॥२८३॥

अपडिक्कमणं दुविह दव्वे भावे तहा अपचक्खणं ।

एणुवएसेण य अकारओ वण्णिओ चेया ॥२८४॥

जावं अपडिक्कमणं अपचक्खणं च दव्वभायाणं ।

कुव्वइ आदा तावं कत्ता सो होइ णायव्वो ॥२८५॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—अप्रतिक्रमण दो प्रकारका जानना चाहिये और इसी प्रकार अप्रत्याख्यान भी दो प्रकारका जानना चाहिये। इसी उपदेशसे आत्मा अकारक कहा गया है। अप्रतिक्रमण दो प्रकार है—एक द्रव्यमे और दूसरा भावमे। इसी प्रकार अप्रत्याख्यान भी दो प्रकार है—एक द्रव्यमे और दूसरा भावमे। इस उपदेशसे आत्मा अकारक कहा गया है। जबतक आत्मा द्रव्य और भावमे अप्रतिक्रमण तथा अप्रत्याख्यान करता है तबतक वह कर्ता होता है, ऐसा जानना चाहिये।

विशेषार्थ—आत्मा स्वयं अनात्मीय रागादिकभावोंका अकारक ही है क्योंकि यदि स्वयं रागादिकभावोका कारक होता तो अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यानका जो दो प्रकारका उपदेश आगममे दिया है उसका उपपत्ति नहीं बनती। निश्चयसे द्रव्य और भावके भेदसे अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यानका जो दो प्रकारका उपदेश है वह उपदेश द्रव्य और भावमे निमित्त-नैमित्तिकभावको विस्तारता हुआ आत्माके अकर्तृपनको जनता है। इससे यह स्थिर हुआ कि परद्रव्य तो निमित्त है और आत्माके जो रागादिकभाव हैं वे नैमित्तिक है। यदि ऐसा नहीं माना जावे तो द्रव्य अप्रतिक्रमण और द्रव्य अप्रत्याख्यान दोनोंमें जो कर्तृत्वके निमित्त-पनका उपदेश है वह अनर्थक हो जावेगा और उसके अनर्थक होनेपर एक आत्माके ही रागादिभावोंके निमित्तपनकी आपत्ति आ जावेगी तथा उसके आनेपर आत्मामे नित्य कर्तृ-पनका अनुषङ्ग होनेसे मोक्षका अभाव हो जावेगा। इससे आत्माके रागादिकभावोंके होनेमें परद्रव्यको निमित्त मानना ठीक होगा। ऐसा माननेसे आत्मा रागादिकभावोंका अकारक ही है। किन्तु जब तक रागादिकभावोंके निमित्तभूत द्रव्यका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है तब तक नैमित्तिकभूत भावका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है और जब तक भावका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है तब तक

वह उसका कर्ता ही होता है। और जिस कालमें निमित्तभूत द्रव्यका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान कर देता है उसी कालमें नैमित्तिकभूत भावका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान कर देता है। और जब भावका प्रतिक्रमण तथा प्रत्याख्यान कर देता है तब आत्मा साक्षात् अकर्ता ही हो जाता है।

भावार्थ—प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान ये दोनों दो-दो प्रकारके हैं—एक द्रव्य और दूसरा भाव। इसीसे अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान भी द्रव्य और भावके भेदसे दो-दो प्रकारका है। तात्पर्य यह है कि जो परपदार्थ अतीतकालमें आत्माने ममत्वभावसे ग्रहण किया था उसको जब तक अच्छा समझे तब तक उसका त्याग नहीं हो सकता। अतएव एक प्रकारका संस्कार उसके द्वारा आत्मामें होता है जिससे उसे त्याग नहीं सकता, इसीका नाम द्रव्य-अप्रतिक्रमण है और उस परद्रव्यके द्वारा जो रागादिकभाव आत्मामें हुए थे उनको अच्छा समझना भाव-अप्रतिक्रमण है तथा भविष्य कालमें परद्रव्यके ग्रहणका ममत्व रखे वह द्रव्य-अप्रत्याख्यान है और उससे भविष्यकालमें होनेवाले रागादिकोंकी वाञ्छा रखना यह भाव-अप्रत्याख्यान है। इस पद्धतिसे द्रव्य-अप्रतिक्रमण और भाव-अप्रतिक्रमण तथा द्रव्य-अप्रत्याख्यान और भाव-अप्रत्याख्यानरूपसे दो प्रकारका उपदेश है। यही उपदेश रागादिकभावोंकी उत्पत्तिमें परद्रव्यके निमित्तपनको व्यवस्था करता है। यदि परद्रव्यको रागादिक परिणामोंके उत्पन्न होनेमें निमित्त न माना जावे तो आत्मा ही इनका निमित्त होगा। इस स्थितिमें नित्य-कर्तृपनकी आपत्ति आनेसे आत्माकी ससार अवस्थाका सर्वदैव सद्भाव रहेगा और ससारका नित्य सद्भाव रहनेसे मोक्षका अभाव हो जायेगा ॥२८३-२८५॥

आगे द्रव्य और भावमें निमित्त-नैमित्तिकभावका उदाहरण कहते हैं—

आधाकम्माईया पुगलदव्वस्स जे इमे दोसा ।

कह ते कुव्वइ णाणी परदव्वगुणा उ जे णिच्च ॥२८६॥

आधाकम्म उदेसियं च पोगलमय इम दव्व ।

कह त मम होइ कयं जं णिच्चमचेयणं उत्त ॥२८७॥

(युग्मम्)

अर्थ—अधःकर्मको आदि लेकर जो ये पुद्गलद्रव्यके दोष हैं उन्हें ज्ञानी जीव किम प्रकार कर सकता है क्योंकि ये सब परद्रव्यके गुण हैं। अधःकर्म और उद्देशिक ये जो दोष हैं वे सब पुद्गलद्रव्यमय है। ज्ञानी जीव विचारता है कि ये हमारे किस प्रकार हो सकते हैं? क्योंकि ये नित्य ही अचेतन कहे गये हैं।^१

- १ अध कर्म और उद्देश्यसे जो आहार निष्पन्न होता है वह परिणामोंकी मलिनताका निमित्त होता है क्योंकि ऐसा नियम है कि जैसा अन्न खाया जावे वैसा ही उसका परिपाक होता है और उसका प्रभाव मनपर पड़ता है। यही कारण है कि जो अन्यायसे वनोपार्जन करते हैं वे कभी भी निर्मलताके पात्र नहीं होते—अतएव न्यायपूर्वक आजीविका ही गृहस्थावस्थामें हितकारिणी है।

विशेषार्थ—जो पुद्गलद्रव्य अधःकर्मसे निष्पन्न हुआ है अथवा जो पुद्गलद्रव्य उद्देश्यसे निष्पन्न हुआ है अर्थात् जो आहार पापकर्मसे उपार्जित द्रव्य द्वारा बनाया गया है है अथवा जो आहार व्यक्तिविशेषके निमित्तसे बनाया गया है, मलिनभावकी उत्पत्तिमे निमित्तभूत उस आहारका जो मुनि प्रत्याख्यान नहीं करता है—त्याग नहीं करता है वह उसके निमित्तसे होनेवाले बन्धके साधक भावका प्रत्याख्यान नहीं कर सकता है। इसीप्रकार सम्पूर्ण परद्रव्यको नहीं त्यागने वाला मुनि उसके निमित्तसे जायमान भावको नहीं त्याग सकता है। और जैसे आत्मा अधःकर्मादिक पुद्गलद्रव्यके दोषोंको नहीं करता है क्योंकि ये अधःकर्मादिक पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे आत्माके कार्य नहीं है। इसीसे अधःकर्म और उद्देश्यसे निष्पन्न जो यह पुद्गलद्रव्य है वह मेरा कार्य नहीं है क्योंकि यह नित्य अचेतन है अतः इससे मेरे कार्यपनेका अभाव है अर्थात् मैं इसका कर्ता नहीं हूँ। इसप्रकार तत्त्वज्ञान पूर्वक निमित्तभूत पुद्गलद्रव्यको त्यागता हुआ आत्मा बन्धके साधक जो नैमित्तिकभाव हैं उन्हें त्यागता है। इसीप्रकार समस्त परद्रव्योंको त्यागता हुआ आत्मा उनके निमित्तसे उत्पन्न भावको भी त्यागता है। इसतरह द्रव्य और भावमें निमित्त-नैमित्तिकभाव है॥२८७-२८७॥

आगे इसी भावको कलशमे कहते हैं—

शार्वूलविक्रीडितछन्द

इत्यालोप्य विवेच्य तत्किल परद्रव्य समग्र बला-

तन्मूल बहुभावसन्ततिमिमासुद्वर्तु काम समम् ।

आत्मान समुपैति निर्भरवहस्पृण्णकसविद्युत

वेनोन्मूलितबन्ध एष भगवान् आत्माभनि स्फूर्जति ॥१७८॥

अर्थ—इसप्रकार परद्रव्य और अपने भावोंमें निमित्त-नैमित्तिकभावका विचारकर नानाभावोंकी इस परिपाटीको बलपूर्वक एक साथ उखाड़ देनेकी इच्छा करने वाला आत्मा नानाभावोंके मूलभूत उस समस्त परद्रव्यका परित्याग करता है और उसके फलस्वरूप अतिशयरूपसे बढ़ने वाले पूर्ण एक सवेदनसे युक्त उस आत्माको प्राप्त होता है जिसके द्वारा समस्त कर्मबन्धको उखाड़ देने वाला यह भगवान् आत्मा अपने आपमें ही प्रकट होता है।

भावार्थ—समस्त परद्रव्यों और रागादिकभावोंमें परस्पर निमित्त-नैमित्तिकपन है अर्थात् परद्रव्य निमित्त है और रागादिकभाव नैमित्तिक हैं। जो आत्मा रागादिकभावोंकी इस परम्पराको उखाड़कर दूर करनेकी इच्छा रखता है वह उन रागादिकभावोंका मूल कारण जो समस्त परद्रव्य है उसको पृथक् कर निरन्तर उपयोगरूप रहनेवाले पूर्णज्ञान—केवलज्ञानसे युक्त आत्माको प्राप्त होता है अर्थात् अरहन्त अवस्थाको प्राप्त होता है और उसके फलस्वरूप समस्त कर्मबन्धनको नष्ट कर भगवान् आत्मा, आत्मामें ही प्रकट होता है अर्थात् सिद्ध अवस्थाको प्राप्त होता है॥१७८॥

सम्बन्धान्ताछन्द

रागादीनामुदयमदय दारपत्कारणानां

कार्यं बन्ध विविधमधुना सध एव प्रणुण ।

ज्ञानउयोति क्षपिततिमिरं साधु सन्नद्धमेतत्

तद्वधद्वत् प्रसरमपर कोऽपि नास्यावृणोति ॥१७९॥

अर्थ—बन्धके कारण जो रागादिकभाव हैं उनके उदयको निर्वयतापूर्वक विदारण करनेवाली तथा अज्ञानरूपी अन्धकारको नष्ट करनेवाली जो यह ज्ञानरूपी ज्याति है, वह रागादिका कार्य जो नानाप्रकारका बन्ध है उसे उसी समय शीघ्र ही नष्ट कर अच्छी तरह उस प्रकार सज्जित होती है—पूर्ण सामर्थ्यके साथ प्रकट होती है कि कोई दूसरा इसके प्रसारको रोक नहीं सकता ।

भावार्थ—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशके भेदसे बन्धके चार भेद हैं। इन बन्धोंका कारण रागादिक विकारीभावोंका उदय है। सो आत्मकल्याणका इच्छुक पुरुष (क्षपकश्रेणीमें आरूढ होकर) दशमगुणस्थानके अन्तमें उन रागादिकभावाका इतनी निर्वयतापूर्वक विदारण करता है कि फिर वे उत्पन्न होनेका नाम ही नहीं लेते। रागादिकभावाका अभाव हो जाने पर कर्मोंका नानाप्रकारका बन्ध तत्काल ही नष्ट हो जाता है। यद्यपि केवल मातावेदनीयका प्रकृति और प्रदेशबन्ध होता है परन्तु स्थिति और अनुभागबन्धसे रहित होनेके कारण उसकी विवक्षा नहीं की गई है। इसतरह निर्वन्ध अवस्था होने पर बारहवे गुणस्थानके अन्तमें ज्ञानावरण-दर्शनावरणरूपी अन्धकारको नष्ट कर सर्वोत्कृष्ट तथा सदा सन्नद्ध रहनेवाली अर्थात् उपयोगरूप परिणत केवलज्ञानरूप वह ज्योति इसतरह प्रकट होती है कि कोई दूसरा पदार्थ उसके प्रसारको रोकनेमें समर्थ नहीं होता ॥१७९॥

इस प्रकार बन्ध रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस तरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्यद्वारा विरचित समयप्राभृतमे बन्धपदार्थका प्ररूपण करनेवाले सातवें बन्धाधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥ ६ ॥

८ मोक्षाधिकार

अब मोक्ष प्रवेश करता है—

अब मोक्षाधिकारके प्रारम्भमें मोक्षके पूर्व प्राप्त होनेवाले पूर्णज्ञान—केवलज्ञानकी महिमा प्रकट करते हैं—

शिक्षरिणीछन्द

द्विधाकृत्य प्रज्ञाकचदकनाहन्धपुरुषौ

नयन्मोक्ष साक्षात्पुरुषमुपलभ्यैकनियतम् ।

इदानीमुन्मज्जस्तहजपरमानन्दसरसं

परं पूर्णं ज्ञानं कृतसकलकृत्यं विजयते ॥१८०॥

अर्थ—जो प्रज्ञारूपी करोंतके द्वारा विदारण करनेसे बन्ध और पुरुष अर्थात् आत्माको पृथक्-पृथक् कर स्वोपलब्धि—स्वानुभवसे निश्चित पुरुषको साक्षात् मोक्ष प्राप्त करा रहा है, जो प्रकट होते हुए स्वाभाविक उत्कृष्ट आनन्दसे सरस है, उत्कृष्ट है, तथा जो समस्त करने योग्य कार्य कर चुका है, ऐसा पूर्णज्ञान—केवलज्ञान जयवन्त प्रवर्तता है ।

भावार्थ—अनादिकालसे जीवकी बन्धदशा चली आ रही है, जिससे यह जीव कर्म और नोकर्मके साथ एकीभावको प्राप्त हो रहा है । भेदज्ञानके अभावमें मिथ्यादृष्टि जीव इस संयुक्त दशाको ही जीव मानता है । जब उसे परसे भिन्न शुद्ध जीवका अस्तित्व ही अनुभवमें नहीं आ रहा है तब मोक्षका लक्ष्य कैसे बन सकता है ? श्रेयोमार्गमें अग्रसर होनेवाले जीवको सर्वप्रथम प्रज्ञा अर्थात् भेदज्ञानकी प्राप्ति होती है । जिस प्रकार लोकमें करोंतके द्वारा काष्ठके दो भाग कर दिये जाते हैं उसी प्रकार यह जीव प्रज्ञाके द्वारा बन्ध और आत्माके दो भाग कर देता है अर्थात् भेदज्ञानकी महिमासे इसे अनुभव होने लगता है कि यह कर्म और नोकर्मरूप पुद्गलका बन्ध पृथक् है और पुरुष अर्थात् आत्मा पृथक् है । उस पुरुषका स्वानुभव प्रत्येक ज्ञानी पुरुषको होता है । 'मैं ज्ञानवान् हूँ, मैं सुखी हूँ' इत्यादि प्रकारके स्वानुभवसे पुरुषका अस्तित्व पृथक् अनुभवमें आता है । इस भेदज्ञानके द्वारा जीव मोक्षका लक्ष्य बनाता है और उसके लिये पुरुषार्थ करता है । उस पुरुषार्थके फलस्वरूप वह दशमगुणस्थानके अन्तमें मोहकर्मको नष्टकर वीतराग दशा प्राप्त करता है और अन्तर्मुहूर्तके भीतर शेष तीन घातियाकर्मोंको नष्टकर पूर्णज्ञान—केवलज्ञानको प्राप्त कर लेता है । यह पूर्णज्ञान सहज आत्मीय आनन्दसे युक्त होता है, सर्वोत्कृष्ट होता है और कृतकृत्य होता है । मोक्षाधिकारके प्रारम्भमें इसी पूर्णज्ञानका जयघोष आचार्यने किया है और वह इसलिये कि इसके होनेपर मोक्षकी प्राप्ति निश्चितरूपसे होती है ॥१८०॥

अब मोक्षकी प्राप्ति किस प्रकार होती है, यह कहते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो बंधणयस्मि चिरकालपडिबद्धो ।

तिव्व मदसहाव काल च वियाणए तस्स ॥२८८॥

जह ण वि कुणह च्छेदं ण मुच्चए तेण बंधणवसो स ।

कालेण उ बहुएण वि ण सो णरो पावइ विमोक्ख ॥२८९॥

इय कम्मबन्धणाण पएसटिइपयडिमेवमणुभाग ।

जाणंतो वि ण मुच्चइ मुच्चइ सो चेव जइ सुद्धो ॥२९०॥

(चित्रकलम्)

अर्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष चिरकालसे बन्धनमे पड़ा हुआ है और वह उसके तीव्र मन्दस्वभावको तथा बन्धनके कालको जानता है तो भी यदि वह बन्धनका छेद नहीं करता है तो बन्धनसे मुक्त नहीं हो सकता, वह बन्धनके वशीभूत होता हुआ बहुत समयमे भी बन्धनसे छुटकाराको नहीं प्राप्त करता है उसी प्रकार जो पुरुष कर्मबन्धनोंके प्रदेश, स्थिति, प्रकृति तथा अनुभाग भेदोंको जानता है तो भी उनसे मुक्त नहीं होता, किन्तु जब यदि रागादिकको छोड़कर शुद्ध होता है तभी मुक्त होता है ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धका जो द्वेषाकरण अर्थात् पृथक्-पृथक् करना है वही मोक्ष है । बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना मोक्षका हेतु है, ऐसा कोई कहते है । पर यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि जिस प्रकार बेड़ी आदिसे बद्ध पुरुषको बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना बन्धनसे छूटनेका कारण नहीं है उसीप्रकार कर्मबन्धनसे बद्ध पुरुषको बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना बन्धसे छूटनेका कारण नहीं है, किन्तु यह उसका अकारण है अर्थात् चारित्रिके बिना अकेला ज्ञान मोक्षका कारण नहीं है । इस कथनसे कर्मबन्धके विस्तार सहित भेद-प्रभेदोंको जानने मात्रसे संतुष्ट रहने वाले पुरुषोंका निरास हो जाता है ॥२८८-२९०॥

आगे कहते हैं कि बन्धकी चिन्ता करनेसे भी बन्ध नहीं कटता है—

जह वधे चिंततो बंधणबद्धो ण पावइ विमोक्ख ।

तह वधे चिंततो जीवो वि ण पावइ विमोक्ख ॥२९१॥

अर्थ—जिस प्रकार बन्धनबद्ध पुरुष उन बन्धनोंकी चिन्ता करता हुआ उन बन्धनोंसे छुटकारा नहीं पाता, उसीप्रकार कर्मबन्धनोंका विचार करने वाला पुरुष भी उन कर्मबन्धनोंसे मुक्तिको नहीं पाता है ।

विशेषार्थ—कोई ऐसा मानते है कि बन्धकी चिन्ताका जो प्रबन्ध है वह मोक्षका हेतु है परन्तु उनका ऐसा मानना असत्य है क्योंकि जिसप्रकार बेड़ी आदिसे बद्ध पुरुषके बन्धकी चिन्ताका प्रबन्ध उस बन्धनसे छूटनेका कारण नहीं है उसीप्रकार कर्मबन्धसे युक्त पुरुषके बन्धकी चिन्ताका प्रबन्ध उस बन्धसे छूटनेका कारण नहीं है, किन्तु वह उसके प्रति

अकारण है। इस कथनसे कर्मबन्धविषयक चिन्ताके प्रबन्धरूप धर्म्यध्यानसे अर्थात् मात्र विपाकविचय धर्म्यध्यानसे अन्धबुद्धिवाले मनुष्य प्रतिबोधित हो जाते हैं।

भावार्थ—बहुतसे मनुष्य, केवल बन्धके भेद-प्रभेदोंके ज्ञानसे अपने आपको संसार बन्धनसे मोक्ष मानते हैं सो वे भी मोक्षके अधिकारी नहीं हैं ॥२९१॥

तब मोक्षका कारण क्या है ? सो कहते हैं—

जह बंधे छित्त्तूण य बंधणवद्धो उ पावइ विमोक्ख ।

तह बंधे छित्त्तूण य जीवो सपावइ विमोक्ख ॥२९२॥

अर्थ—जिस प्रकार बन्धनसे बँधा हुआ पुरुष बन्धनोंको छेदकर ही उनसे मोक्षको पाता है उसीप्रकार कर्मबन्धनसे बँधा हुआ जीव भी कर्मबन्धोंको छेदकर ही उनसे मोक्ष प्राप्त करता है।

विशेषार्थ—जिमप्रकार बेड़ी आदिसे बद्ध पुरुषके उस बन्धनका छेदा जाना छूटनेका कारण है उसीप्रकार कर्मोंसे बद्ध पुरुषके कर्मबन्धका छेदा जाना उससे छूटनेका कारण है क्योंकि वही एक उसका हेतु है। इस कथनसे पहले कहे गये बन्धका स्वरूप जानने वाले तथा बन्धकी चिन्ता करने वाले इन दोनोंको आत्मा और बन्धके पृथक्-पृथक् करनेमें व्यापृत किया गया है अर्थात् उन्हें ममशायी गया है कि बन्धका स्वरूप जानने मात्र अथवा बन्धकी चिन्ता करने मात्रसे मोक्ष होने वाला नहीं है किन्तु उसके लिये तो पुरुषार्थ पूर्वक आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् करना ही आवश्यक है ॥२९२॥

आगे क्या यही मोक्षका हेतु है ? इस प्रश्नका उत्तर कहते हैं—

बंधाण च सहाव वियाणिओ अप्पणो सहाव च ।

बंधेसु जो विरज्जदि सो विमोक्खणं कुणई ॥२९३॥

अर्थ—बन्धोंके स्वभावको और आत्माके स्वभावको जानकर जो बन्धोंमें विरक्त होता है वही मोक्षको करता है।

विशेषार्थ—जो पुरुष निर्विकार चैतन्य चमत्कारमात्र आत्मस्वभावको और उसके विकारको करने वाले बन्धोंके स्वभावको जानकर बन्धोंसे विरक्त हो जाता है वही पुरुष सम्पूर्ण कर्मोंसे मोक्षको कर सकता है। इससे यह नियम किया गया कि आत्मा और बन्धका पृथक्-पृथक् करना ही मोक्षका हेतु है ॥२९३॥

आगे आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् किसके द्वारा किये जाते हैं, इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

जीवो बंधो य तहा छिज्जंति सलक्खणेहिं नियएहिं ।

पण्णाछेदणएण उ छिण्णा णाणत्तमावण्णा ॥२९४॥

अर्थ—जीव और बन्ध ये दोनों निश्चित स्वकीय-स्वकीय लक्षणोंसे प्रज्ञारूपी छैनीके द्वारा छेदे जाकर नानापनको प्राप्त होते हैं ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् करना कार्य है तथा इस कार्यका कर्ता आत्मा है । जब इसके करणका विचार किया जाता है तब निश्चयनयसे अपनेसे भिन्न करणका होना असंभव है । अतः भगवती प्रज्ञा ही छेदन करने वाली करण हो सकती है, उसके द्वारा छेदको प्राप्त हुए आत्मा और बन्ध अवश्य ही नानापनको प्राप्त हो जाते हैं । अतएव प्रज्ञाके द्वारा ही आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् किया जाता है । भावार्थ—करण दो प्रकारका होता है—एक आभ्यन्तर और दूसरा बाह्य । जहाँपर भिन्न कर्ता और भिन्न करण होते हैं वहाँपर बाह्य करण होता है । जैसे देवदत्त परशुके द्वारा काष्ठको छेदता है । यहाँ कर्तासे भिन्न करण है । और जहाँ कर्तासे भिन्न करण नहीं होता वहाँ आभ्यन्तर करण होता है । जैसे देवदत्त मनसे सुमेरुको जाता है । इस उदाहरणमें मन देवदत्तसे पृथक् नहीं है । यहाँपर प्रज्ञा अर्थात् भेदविज्ञानरूप बुद्धि आभ्यन्तर करण है । इस प्रज्ञाको छैनीको उपमा दी जाती है क्योंकि जिसप्रकार छैनीके द्वारा काष्ठादिकके दो भाग पृथक्-पृथक् हो जाते हैं उसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् हो जाते हैं । उस प्रज्ञारूपी छैनीके द्वारा भिन्न-भिन्न किये गये आत्मा और बन्ध नियमसे नानापनको प्राप्त होते हैं । अतः प्रज्ञा ही आत्मा और बन्धके द्विधा करनेमें करण है ।

अब यहाँपर यह आशङ्का होती है कि जो आत्मा और बन्ध चेत्यचेतकभावके कारण अत्यन्त प्रत्यासत्तिसे एकरूप हो रहे हैं तथा भेदविज्ञानके अभावसे एक चेतककी तरह ही व्यवहारमें आ रहे हैं वे दोनों प्रज्ञारूपी छैनीके द्वारा कैसे भिन्न-भिन्न किये जा सकते हैं ?

इस आशङ्काका उत्तर देते हुए आचार्य कहते हैं कि हम तो ऐसा समझते हैं कि आत्मा और बन्धके जो अपने-अपने लक्षण नियत हैं उनकी सूक्ष्म अन्तः सन्धिके ऊपर इस प्रज्ञारूपी छैनीको बड़ी सावधानीके साथ डालनेसे दोनों ही भिन्न-भिन्न किये जा सकते हैं ।

भावार्थ—आत्मा और बन्धके बीच जब तक प्रज्ञारूपी छैनीको नहीं पटका जाता है तब तक दोनों एक दिखते हैं । परन्तु जब अपने-अपने नियत लक्षणोंकी सूक्ष्म सन्धिपर प्रज्ञारूपी छैनीको डाला जाता है तब आत्मा और बन्ध दोनों ही पृथक्-पृथक् अनुभवमें आने लगते हैं ।

अब यहाँ आत्मा और बन्धके स्वकीय-स्वकीय नियत लक्षणोंपर विचार करते हैं—

आत्माका स्वलक्षण चैतन्य है क्योंकि वह आत्माको छोड़कर शेष समस्तद्रव्योंमें नहीं पाया जाता है । आत्माका यह चैतन्यलक्षण प्रवर्तता हुआ जिस-जिस पर्यायको व्याप्तकर प्रवृत्त होता है तथा निवृत्त होता हुआ जिस-जिस पर्यायको ग्रहणकर निवृत्त होता है वह सभी सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त गुण-पर्यायोंका समूह आत्मा है । इसतरह यहाँ आत्मा लक्ष्य है और एक चैतन्यलक्षणके द्वारा वह जाना जाता है । चैतन्यलक्षण समस्त सहप्रवृत्त और

क्रमप्रवृत्त अजन्तगुण-पर्यायोमें अविनाभावरूपसे विद्यमान रहता है। अतः आत्मा चैतन्य-मात्र ही है, यह निश्चय करना चाहिये।

भाषार्थ—लक्षण वह है जो समस्त लक्ष्यमें रहे और अलक्ष्यमें न रहे। आत्माका चैतन्यलक्षण उसकी क्रमवर्ती समस्त पर्यायोमें तथा सहभावी समस्त गुणोंमें अविनाभावसे रहता है अर्थात् आत्माकी कोई भी ऐसी पर्याय नहीं जो चेतनासे रिक्त हो, अतः चिन्मात्र ही आत्मा जानना चाहिये, यह निर्विवाद है।

और बन्धका स्वलक्षण रागादिक है। ये रागादिक यद्यपि आत्माको छोड़कर शेष द्रव्योंमें नहीं पाये जाते हैं, इसलिये आत्माके असाधारण हैं अर्थात् आत्मद्रव्यके साथ साधारणताको धारण करते हुए प्रतिभासित नहीं होते, किन्तु निरन्तर चैतन्य चमत्कारसे अतिरिक्त ही इनका प्रतिभास होता है। जिस प्रकार चैतन्यभाव आत्माकी समस्त पर्यायोमें अनुस्यूतरूपसे प्रतीत होता है उस प्रकार रागादिकभाव आत्माकी सब पर्यायोमें नहीं पाये जाते, क्योंकि रागादिक-भावोंके बिना भी चैतन्यका आत्मलाभ होता है। रागादिकोंका चैतन्यके साथ जो उल्लबन (उछलना) देखा जाता है वह चैत्य-चेतकभावकी प्रत्यासत्तिसे ही देखा जाता है, एक द्रव्य होनेसे नहीं। रागादिकभाव चैत्यमान है और आत्मा चेतक है। जिस प्रकार प्रदीप्यमान घटादिक प्रदीपकी प्रदीपकताको प्रसिद्ध करते हैं उसीप्रकार चैत्यमान रागादिक आत्माकी चेतकताको ही प्रसिद्ध करते हैं रागादिकरूपताको नहीं अर्थात् जैसे प्रदीप घटपटादिको प्रकाशित करता है परन्तु घटपटादिरूप नहीं हो जाता, इसीप्रकार आत्मा चेतक पदार्थ है और रागादिक चैत्य पदार्थ हैं। आत्मा रागादिकको चैत्य तो करता है अर्थात् उन्हें अपने ज्ञानका विषय तो बनाता है, परन्तु रागादिरूप नहीं हो जाता। ऐसा होनेपर भी आत्मा और बन्धमें अत्यन्त प्रत्यासत्ति होनेसे भेदकी संभावनाका अभाव है। इसलिये दोनोंमें अनादिकालसे एकत्वका भ्रम होता है किन्तु वह भ्रम प्रज्ञाके द्वारा नियमसे छेदा जाता है।

भाषार्थ—अनादिकालसे इस जीवके कर्मोंका बन्ध है और उस कर्मबन्धके उदयमें आत्माके रागादिकभावोंका उदय होता है। उससे यह जीव परपदार्थोंमें राग और द्वेषभावरूप प्रवृत्ति करता है। जो इसके अनुकूल है उनके सद्भाव और जो प्रतिकूल हैं उनके अभावकी चेष्टा करता है। वास्तवमें जो रागादिकभाव हैं वे इसके निजभाव नहीं हैं, मिथ्यादर्शनके उदयमें यह उन्हें निजभाव मानता है। परन्तु जिस कालमें मिथ्यादर्शनरूप तिमिरका अभाव हो जाता है उस कालमें इसकी परपदार्थमें निजत्वबुद्धि मिट जाती है। नव जो परपदार्थके निमित्तसे रागादिक होते हैं उन्हें औपाधिकभाव जानकर उनके पृथक् करनेकी चेष्टा करता है और मोहके कृश होनेपर फिर उनका अस्तित्व ही नहीं रहता। उस समय आत्मा अपने स्वरूपमें ही परिणमन करता है। यही कल्याणका पथ है ॥२९४॥

आगे यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

समधराच्छन्व

प्रज्ञाजेत्री शितेय कथमपि निपुणै पातित्वा सावधानै

सूक्ष्मेऽन्तःसन्निवन्धे निपतति रमसादात्मकमौनयस्य ।

आत्मान भग्नमन्त स्थिरविश्वदलसद्वाग्नि चैतन्यपूरे

बन्ध चाज्ञानभावे निबभितमभित कर्षती भिन्नभिन्नी ॥१८१॥

अर्थ—चतुर और सावधान पुरुषोंके द्वारा किसी तरह पटकी हुई यह प्रज्ञारूपी पैनी छैनी आत्मा और कर्म दोनोंके बीच सूक्ष्म सन्धि-बन्धपर वेगसे पड़ती है और अन्तरङ्गमें स्थिर निर्मल शोभायमान तेजसे युक्त चैतन्यके पूरमें निमग्न आत्माको तथा अज्ञानभावमें नियत बन्धको दोनों ओर पृथक्-पृथक् कर देती है ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धके भिन्न-भिन्न करनेमें यही प्रज्ञारूपी छैनी समर्थ है । चतुर-विज्ञानी जीव सावधान होकर आत्मा और बन्धकी जो सूक्ष्म सन्धि है उसपर इसे इसतरह पटकते हैं कि जिस तरह आत्माका अश परमे जाता नहीं और परका अश आत्मामे रहता नहीं । प्रज्ञारूपी छैनीके पड़ते ही आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् हो जाते हैं, पृथक् होता हुआ आत्मा तो अन्तरङ्गमें स्थिर, विशद तथा देदीप्यमान तेजसे युक्त चैतन्य-प्रवाहमें मग्न हो जाता है और बन्ध अज्ञानमें विलीन हो जाता है ॥१८१॥

आगे आत्मा और बन्धको द्विधा करके क्या करना चाहिये, ऐसी आशङ्काका उत्तर देनेके लिये गाथा कहते हैं—

जीवो बंधो य तद्वा छिज्जन्ति सलक्खणेहि गियएहि ।

बधो छेएदव्वो सुद्धो अप्पा य वेत्तव्वो ॥२९५॥

अर्थ—जीव और बन्ध अपने अपने नियत लक्षणोंके द्वारा उस तरह भिन्न-भिन्न किये जाते हैं जिस तरह कि बन्ध छेदनेके योग्य और शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य हो जाता है ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्ध अपने अपने नियत लक्षणोंके भेदज्ञानके द्वारा सर्वथा भिन्न-भिन्न करनेके योग्य है । तदनन्तर रागादिलक्षणसे युक्त सभी बन्ध सम्पूर्णरूपसे छोड़नेके योग्य हैं और उपयोग लक्षणवाला शुद्ध आत्मा ही ग्रहण करनेके योग्य है ।

आत्मा और बन्धके पृथक्-पृथक् करनेका प्रयोजन यही है कि बन्धको छोड़ा जाय और शुद्ध आत्माको ग्रहण किया जाय ॥२९५॥

आगे वह आत्मा किससे ग्रहण किया जावे ? इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

कह सो चिप्पइ अप्पा पण्णाए सो उ चिप्पए अप्पा ।

जह पण्णाइ विहत्तो तह पण्णा एव चित्तव्वो ॥२९६॥

अर्थ—शिष्य पूछता है कि वह आत्मा किस तरह ग्रहण किया जाता है ? आचार्य उत्तर देते हैं कि वह आत्मा प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण किया जाता है । जिसप्रकार प्रज्ञाके द्वारा उसे बन्धसे विभक्त किया गया था—पृथक् किया गया था उसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा उसे ग्रहण करना चाहिये ।

विशेषार्थ—यहाँ शिष्यका प्रश्न है कि किसके द्वारा यह शुद्ध आत्मा ग्रहण किया जावे ? उसका आचार्य उत्तर देते हैं कि प्रज्ञाके द्वारा ही शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य है। शुद्ध आत्माके विभाग और ग्रहण करनेमें प्रज्ञा ही एक करण है। अतएव जैसे प्रज्ञाके द्वारा आत्मा भिन्न किया गया था वैसे ही प्रज्ञाके द्वारा उसे ग्रहण करना उचित है ॥२९६॥

आगे यह आत्मा प्रज्ञाके द्वारा किस प्रकार ग्रहण किया जावे ? इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

पण्णाए धित्तव्वो जो चेदा सो अह तु णिच्छयदो ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९७॥

अर्थ—जो चेतनागुणविशिष्ट है वही तो निश्चयसे मैं हूँ, यही प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करने योग्य है और इससे अतिरिक्त जितने भी भाव हैं वे मुझसे भिन्न हैं, ऐसा जानना चाहिये।

विशेषार्थ—निश्चयसे नियत स्वलक्षणका अवलम्बन करनेवाली प्रज्ञाके द्वारा भिन्न किया गया जो चेतयिता है, वह मैं ही हूँ और अन्यलक्षणका अवलम्बन करनेवाले जो ये अवशिष्ट भाव व्यवहारमें आ रहे हैं वे सम्पूर्ण भाव मुझसे अत्यन्त भिन्न हैं क्योंकि वे सभी भाव चेतनागुणविशिष्ट व्यापक आत्माके व्याप्यपनको प्राप्त नहीं हो रहे हैं अर्थात् आत्माके चेतनागुणके साथ उनकी कोई व्याप्ति नहीं है। अतएव मैं ही, मेरे ही द्वारा, मेरे ही लिये, मुझसे ही, मुझमें ही, मुझको ही ग्रहण करता हूँ। जो मैं निश्चयसे ग्रहण करता हूँ वह आत्माकी ही एक चेतन क्रिया है। अतएव उस क्रियासे मैं चेतता ही हूँ, चेतता हुआ ही चेतता हूँ, चेतते हुएके द्वारा ही चेतता हूँ, चेतते हुएके लिये ही चेतता हूँ, चेतते हुएसे ही चेतता हूँ, चेतते हुएमें ही चेतता हूँ और चेतते हुएको ही चेतता हूँ अथवा गुण-गुणीकी भिन्न विवक्षा न की जावे तो न चेतता हूँ, न चेतता हुआ चेतता हूँ, न चेतते हुएके द्वारा चेतता हूँ, न चेतते हुएके लिये चेतता हूँ, न चेतते हुएसे चेतता हूँ, न चेतते हुएमें चेतता हूँ और न चेतते हुएको चेतता हूँ किन्तु सर्व कर्ता-कर्म आदिकी प्रक्रियासे भिन्न शुद्ध चिन्मात्रभाव हूँ ॥ २९७ ॥

अब यही भाव कलशा द्वारा कहते हैं—

शार्बलविक्कीडित्तछन्द

भिरवा सर्वमपि स्वलक्षणबलाङ्गेतु हि अण्डक्यते

चिन्मुत्राङ्कितनिर्विभागमहिमा शुद्धभेदेवास्त्वहम् ।

मिथ्यन्ते यदि कारकाणि यदि वा धर्मा गुणा वा यदि

मिथ्यन्तां न मिदास्ति काचन विमौ भावे बिभ्रुद्धे चिति ॥१८२॥

अर्थ—ज्ञानी कहता है कि जिसका भेद किया जा सकता है उस सबको स्वलक्षणके बलसे भिन्नकर चिन्मुद्रासे चिह्नित विभाग रहित महिमा वाला मैं शुद्ध चेतन ही हूँ। यदि कर्ता-कर्म आदि कारक, अथवा नित्यत्व-अनित्यत्व आदि धर्म अथवा ज्ञान-दर्शन आदि गुण भेदको प्राप्त होते हैं तो हाँ, परन्तु व्यापक तथा विशुद्ध चेतनभावमें तो कुछ भेद नहीं है।

भावार्थ—ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि मैं शुद्ध चेतनद्रव्य हूँ और चैतन्य मेरा लक्षण है। मेरा यह चैतन्यलक्षण मुझसे कभी पृथक् नहीं हो सकता। मुझमें यद्यपि रागादिक विकारीभाव उत्पन्न हो रहे है पर वे मेरे स्वभाव नहीं हैं, परके निमित्तसे जायमान होनेके कारण स्पष्ट ही मुझसे पृथक् है। प्रज्ञा अर्थात् भेदविज्ञानकी बुद्धिसे वे स्पष्ट ही मुझसे पृथक् अनुभवमें आते हैं। अतः मैं उन्हें अपने चैतन्यस्वरूपसे भिन्न मानता हूँ। इसप्रकार रागादिक विभावभावोंसे अपनी भिन्नताका चिन्तनकर ज्ञानी जीव एक चेतनद्रव्यमें कारक, धर्म-धर्मी तथा गुण-गुणीके भेदका चिन्तन करता है। प्रथम तो वह चेतनद्रव्यको सब प्रकारकी भेद कल्पनासे रहित एक अखण्डद्रव्य अनुभव करता है, फिर उससे उतरती हुई अवस्थाका चिन्तन करता हुआ विचार करता है कि यदि प्रारम्भिक दशमें कारक, धर्म-धर्मी और गुण-गुणीका भेद रहता है तो रहे, वे सब चैतन्यगुणके ही परिणाम है। उस गुणकी अपेक्षा इनमें भेद नहीं है क्योंकि विशुद्ध चैतन्यभाव इन सबमें व्यापक होकर रहता है ॥१८२॥

आगे आत्मा द्रष्टा-ज्ञाता है, ऐसा निश्चयसे जानना चाहिये, यह कहते हैं—

पण्णाए चित्तव्वो जो दट्ठा सो अहं तु णिच्छयओ ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९८॥

पण्णाए चित्तव्वो जो णादा सो अहं तु णिच्छयदो ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९९॥

(युग्मम्)

अर्थ—प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करनेके योग्य जो द्रष्टा है वह निश्चयसे मैं हूँ और इससे अतिरिक्त जो भाव हैं वे मुझसे भिन्न जानने योग्य है। इसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करनेके योग्य जो ज्ञाता है वह निश्चयसे मैं हूँ और इससे भिन्न जितने भी भाव हैं वे मुझसे भिन्न जानना चाहिये।

विशेषार्थ—चेतना दर्शन और ज्ञानके विकल्पोका अतिक्रमण नहीं करती अर्थात् दर्शन और ज्ञानरूप जो विकल्प है वे चेतनाके साथ तादात्म्यसे रहते हैं, अतः चेतनपनकी तरह द्रष्टापन और ज्ञापन आत्माके स्वलक्षण ही हैं। इसीसे मैं दृष्टा जो आत्मा है उसको ग्रहण करता हूँ। निश्चयसे जिसे ग्रहण करता हूँ उसका अवलोकन करता ही हूँ, अवलोकन करनेवाला होकर ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेके द्वारा ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेके लिये ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेसे ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेमें ही अवलोकन करता हूँ।

अथवा नहीं अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करता हुआ अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेके द्वारा अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेके लिये अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेसे अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेमें अवलोकन करता हूँ किन्तु सर्व कर्ता-कारकादिसे भिन्न शुद्ध दर्शनमात्र भाव मैं हूँ।

इसी प्रकार, ज्ञाता जो आत्मा है उसे ग्रहण करता हूँ, निश्चयसे जिसे ग्रहण करता हूँ उसे जानता ही हूँ, जाननेवाला होकर ही जानता हूँ, जाननेवालेके द्वारा ही जानता हूँ, जाननेवालेके लिये ही जानता हूँ, जाननेवालेसे ही जानता हूँ, जाननेवालेमे ही जानता हूँ, जाननेवालेको ही जानता हूँ। अथवा नहीं जानता हूँ, न जानता हुआ जानता हूँ, न जाननेवालेके द्वारा जानता हूँ, न जाननेवालेके लिये जानता हूँ, न जाननेवालेसे जानता हूँ, न जाननेवालेमे जानता हूँ, न जाननेवालेको जानता हूँ, किन्तु सबसे विशुद्ध ज्ञातिमात्र भाव मैं हूँ।

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि चेतना ज्ञानदर्शनरूप विकल्पोका अतिक्रमण क्यों नहीं करती है, जिससे चेतयिता ज्ञाता और द्रष्टा होता है ? इसका उत्तर कहते हैं—

आत्माका जोचेतनागुण है वह प्रतिभासरूप है, वह प्रतिभासरूप चेतना, सामान्य-विशेषात्मक वस्तुको विषय करती है। अतः द्वैरूप्यका अतिक्रमण नहीं कर सकती है। उस चेतनाके सामान्यविशेषात्मक जो दो रूप हैं उन्हींका नाम दर्शन और ज्ञान है, इसीसे चेतना, दर्शन और ज्ञानका अतिक्रमण नहीं करती है। यदि चेतना दर्शन और ज्ञानका अतिक्रमण करने लगे तो सामान्यविशेषात्मक स्वरूपका अतिक्रमण करनेसे वह चेतना ही नहीं रह सकती। तथा उसके अभावमे दो दोषोंकी आपत्ति आवेगी, एक तो स्वकीय गुणका नाश होनेसे चेतनके अचेतनपनकी आपत्ति आवेगी और दूसरा व्यापकके अभावसे व्याप्य जांचेतन है उसका अभाव हो जावेगा। इसलिये उन दोषोंके भयसे दर्शन-ज्ञानात्मक ही चेतनाको स्वीकार करना चाहिये ॥२९८-२९९॥

अब इसी भावको कलशके द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अद्वैतापि हि चेतना जगति चेद् दृग्ज्ञातिरूपं त्यजेत्

तत्सामान्यविशेषरूपविरहात्सांस्तिस्थमेव त्यजेत् ।

तस्याग्रे जडता चित्तोऽपि भवति व्याप्यो विना व्यापका-

दात्मा चान्तमुपैति तेन नियतं दृग्ज्ञातिरूपास्ति चित् ॥२९८॥

अर्थ—निश्चयसे संसारमे चेतना अद्वैतरूप होकर भी यदि दर्शन और ज्ञानरूपको छोड़ देवे, तो सामान्य और विशेषका अभाव होनेसे वह अपने अस्तित्वको ही छोड़ देगी और चेतनाका अस्तित्व छूट जाने पर चेतन जो आत्मा है उसमे भी जडपन हो जावेगा तथा व्यापक चेतनाके बिना व्याप्य जो आत्मा है वह भी अन्तको प्राप्त हो जावेगा। इसलिये चेतना निश्चित ही दर्शन और ज्ञानरूप है।

भाषार्थ—सामान्यकी अपेक्षा यद्यपि चेतनाका एक ही भेद है तथापि सामान्य-विशेषात्मक वस्तुको विषय करनेसे उसका दर्शनचेतना और ज्ञानचेतना इसप्रकार द्विविध परिणमन होता है। जो वस्तुके सामान्य अंशको विषय करती है वह दर्शनचेतना है और जो वस्तुके विशेष अंशको ग्रहण करती है वह ज्ञानचेतना है। जब वस्तु दो प्रकारकी है तब उसे

विषय करनेवाली चेतना भी दो प्रकारकी माननी आवश्यक है। सामान्य और विशेष परस्परमें सापेक्ष हैं अर्थात् सामान्यके बिना विशेष नहीं रह सकता और विशेषके बिना सामान्य नहीं रह सकता। इससेसे एकका भी अभाव होगा तो दूसरेका भी अभाव अवश्य हो जायेगा। इसतरह जब सामान्य और विशेषका अभाव होनेसे चेतना अपना अस्तित्व खो बैठेगी तब उसके अभावमें चेतन जो आत्मा है उसमें अचेतनपन अर्थात् जड़पन आ जावेगा, जो कि किसी तरह संभव नहीं है। दूसरा दोष यह आवेगा कि व्यापक जो चेतना है उसका अभाव होने पर व्याप्य जो आत्मा है उसका भी अभाव हो जावेगा। इसलिये इन दोषोंसे बचनेके लिये चेतनाको ज्ञानचेतना और दर्शनचेतनाके भेदसे दो प्रकारकी मानना ही उचित है ॥१८२॥

इन्द्रवज्राछन्द

एकक्षतस्त्रिन्मय एव भावो

भावा परे ये किल ते परेषाम् ।

ब्राह्मस्तु त्रिचिन्मय एव भावो

भावा परे सर्वत एव हेया ॥१८४॥

अर्थ—चित् अर्थात् आत्माका तो एक चिन्मयभाव ही है। इसके अतिरिक्त जो अन्य भाव हैं वे निश्चयसे परके हैं। अतएव चिन्मयभाव ही ग्रहण करनेके योग्य है और इसके सिवाय अन्यभाव सब प्रकारसे त्यागने योग्य है।

भावार्थ—ज्ञानचेतना और दर्शनचेतनारूप जो आत्माका परिणमन है वह चिन्मयभाव है। यही एकभाव आत्माका निजसे निजके निमित्तसे होनेवाला भाव है। अतएव ब्राह्म है और इसके अतिरिक्त आत्मामें जो राग-द्वेष-मोहभाव उत्पन्न होते हैं वे आत्मामे परके निमित्तसे जायमान होनेके कारण पर है। अतः सब प्रकारसे हेय है—छोड़ने योग्य है ॥८४॥

आगे इसी भावको गाथामे कहते हैं—

को नाम भणिज्ज बुद्धो णाउ सन्वे पराहए भावे ।

मज्झमिणिति य वयण जाणतो अप्पय सुद्ध ॥३००॥

अर्थ—सर्व परकीयभावोंको जानकर ऐसा कौन ज्ञानी होगा जो यह कहते हैं कि ये मेरे हैं क्योंकि ज्ञानी जीव शुद्ध आत्माको जाननेवाला है।

विशेषार्थ—जो पुरुष निश्चयसे पर और आत्माके निश्चित स्वलक्षणके विभागमें पड़नेवाली प्रज्ञासे ज्ञानी होता है वह निश्चयसे एक चिन्मात्रभावको ही अपना जानता है और शेष सभी भावोंको परके जानता है। इसतरह जानता हुआ ज्ञानी जीव परभावोंको ये 'मेरे हैं', ऐसा कैसे कह सकता है? क्योंकि पर और आत्मामें निश्चयसे स्वस्वामी-सम्बन्धका अभाव है। अतएव सर्वप्रकारसे एक चिद्धाव ही ग्रहण करने योग्य है और शेष सभी भाव त्यागनेके योग्य हैं, यह सिद्धान्त है ॥३००॥

यही भाव कलशमें दर्शाते हैं—

शार्बूलविक्रीडितछन्द

सिद्धान्तोऽथमुदात्तचित्तचित्तैर्मोक्षार्थिभिः सेव्यता-

शुद्ध चिन्मयमेकमेव परम ज्योतिः सदैवास्म्यहम् ।

एते ये तु समुत्कसन्ति विविधा भावा पृथक्लक्षणा

स्तेऽहं नास्मि बतोंऽत्र ते मम परद्रव्य समग्रा अपि ॥१८५॥

अर्थ—जिनके चित्तकी प्रवृत्ति अत्यन्त उत्कृष्ट है तथा जो मोक्षके अभिलाषी हैं उन महानुभावोंके द्वारा यही सिद्धान्त सेवन करने योग्य है कि मैं निगन्तर शुद्ध चेतनागुणविशिष्ट एक परमज्योतिः स्वरूप हूँ तथा इस परमज्योति-चेतनाके अतिरिक्त पृथक् लक्षणवाले जो ये नानाप्रकारके भाव उल्लसित हो रहे हैं—प्रकट हो रहे हैं वे मैं नहीं हूँ क्योंकि वे सभी इस ससारमे मेरे लिये परद्रव्य हैं ।

भाषार्थ—परपदार्थसे भिन्न आत्माकी शुद्ध स्वाधीन परिणतिका हो जाना मोक्ष है । इस मोक्षके जो अभिलाषी हैं उन्हें सदा इस सिद्धान्तका मनन करना चाहिये कि मैं तो सदा एक चैतन्य ज्योतिःस्वरूप हूँ, वही मेरी शुद्ध स्वाधीन परिणति है और उसके सिवाय मुझमें जो राग, द्वेष, मोह आदि विकारीभाव उठ रहे हैं वे मेरे नहीं हैं, मोहकर्मके उदयसे उत्पन्न होनेवाले विकारीभाव हैं, उनका नष्ट हो जाना ही मेरे लिये श्रेयस्कर है । जो महानुभाव इसप्रकार विचार करते हैं वे अवश्य ही एकदिन उन विकारीभावोंकी सत्ताको आत्मासे बहिष्कृत कर देते हैं ॥१८५॥

अनुष्टुप्छन्द

परद्रव्यग्रहं कुर्वन् बन्धेत सापराधवान् ।

बन्धेतानपराधो स्व द्रव्ये सवृत्तो मुनि ॥१८६॥

अर्थ—जो परद्रव्यको ग्रहण करता है वह अपराधी है और जो अपराधी है वह बन्ध-को प्राप्त होता ही है । जो स्वद्रव्यमे संवृत है वही मुनि है, वही निरपराध है । अतएव वह बन्धको प्राप्त नहीं होता ।

भाषार्थ—लोकमें जो परद्रव्यको ग्रहण करता है वह चोरीका अपराधी कहलाता है । तथा इस अपराधके कारण बन्धनको प्राप्त होता है । परन्तु जो मनुष्य अपने द्रव्यमें ही सन्तुष्ट रहकर कभी किसीके द्रव्यका ग्रहण नहीं करता है, वह अपराधी नहीं कहलाता और इसीलिये बन्धनको प्राप्त नहीं होता । इसीप्रकार मिथ्यात्वके उदयमें जो परद्रव्यको अपना मानता है—उसकी संभालमे निमग्न रहता है वह आत्माकी आराधनासे रहित होनेके कारण अपराधी कहलाता है और इसीलिये नियमसे बन्धको प्राप्त होता है, मिथ्यात्वको धारण करनेवाला चाहे गृहस्थ हो चाहे मुनि हो, नियमसे उस गुणस्थानमें बंधनेवाली प्रकृतियोंका बन्ध करता ही है, परन्तु जो स्वद्रव्यमें ही संवृत रहता है अर्थात् आत्माकी ही स्वकीय द्रव्य मानता है

और उसीकी शुद्ध परिणतिमें निमग्न रहता है, वह अपराधसे रहित है तथा परमार्थसे मुनि है—ज्ञानी है, वह बन्धको प्राप्त नहीं होता है ॥१८६॥

आगे इसी भावको गाथाओमें प्रकट करते हैं—

येयाई अवराहे कुव्वदि जो सो उ सकिदो भमई ।

मा बज्जेज्ज केण वि चोरो त्ति जणम्मि वियरतो ॥३०१॥

जो ण कुणह अवराहे सो णिस्सको दु जणवए भमदि ।

ण वि तस्स वज्झिदु जे चिंता उप्पज्जदि कयाह ॥३०२॥

एव हि सावराहो वज्झामि अह तु सकिदो चेया ।

जह पुण णिरवराहो णिस्सकोहं ण वज्झामि ॥३०३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो चोरी आदि अपराधोंको करता है वह लोकमें विचरता हुआ 'मैं चोर हूँ, किसीके द्वारा पकड़ा न जाऊँ' ऐसी शङ्का सहित भ्रमता है और जा चोरा आदि अपराधोंका नहीं करता है, वह निःशङ्क होकर लोकमें भ्रमता है, उसका 'हमका कोई बंध लेंगा' एसी शङ्का कभी भी उत्पन्न नहीं होती। इसप्रकार जो आत्मा सापराध है वह 'मैं बंधूंगा' इस-तरह शङ्कित रहता है और यदि निरपराध है तो 'मैं नहीं बंधूंगा' इस तरह निःशङ्क रहता है।

विशेषार्थ—जिसप्रकार इस लोकमें जो जीव परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको करता है उसीके बन्धकी शङ्का होती है और जो शुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको नहीं करता है उसके बन्धकी शङ्काकी उत्पत्ति नहीं होती है। उसीप्रकार जो आत्मा अशुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको करता है उसीको बन्धकी शङ्का होती है और जो शुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप उस अपराधको नहीं करता है उसके बन्धकी शङ्का नहीं होती, यह नियम है। अतएव सर्वथा सम्पूर्ण परकीय भावोंका त्यागकर शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य है क्योंकि ऐसा होनेपर ही आत्मा निरपराध होता है ॥३०१-३०३॥

आगे यह अपराध क्या है ? इस आशङ्काका उत्तर बते हैं—

ससिद्धिग्राधसिद्ध साधियमागधिय च एयट्ठ ।

अवगयराधो जो खलु चेया सो होइ अवराधो ॥३०४॥

जो पुण णिरवराधो चेया णिस्सकिओ उ सो होइ ।

आराहणाए णिच्चं वड्डेइ अह ति जानतो ॥३०५॥

(युग्मम्)

अर्थ—संसिद्धि, राध, सिद्ध, साधित, और आराधित ये सब एकार्थवाचक शब्द हैं। जो चेतायिता निश्चयसे राधसे रहित है वह अपराधी होता है। और जो चेतयिता निरप-

राध होता है वह निःशङ्क होता है तथा 'मैं हूँ' ऐसा जानता हुआ आराधना द्वारा नित्य वर्तता है ।

विशेषार्थ—परद्रव्यका त्यागकर शुद्ध आत्माकी जो सिद्धि अथवा साधना है उसीका नाम राध है और जिस जीवका यह राध अपगत हो गया अर्थात् नष्ट हो गया वह अपराध है अथवा जिम भावका राध चला गया है वह भाव अपराध है, उस भावसे सहित जो जीव है वह सापराध है । वह जो अपराधी आत्मा है, उसके परद्रव्यके ग्रहणका सद्भाव होनेसे शुद्धात्माकी सिद्धिका अभाव है तथा इसी कारण उसके बन्धकी शङ्का होनेसे स्वयं अशुद्ध होनेके कारण वह अनाराधक ही है अर्थात् उसके आराधकपन नहीं है । किन्तु जो आत्मा निरपराध है उसके सम्पूर्ण परद्रव्यका परित्याग होनेसे शुद्धात्माकी सिद्धिका सद्भाव है और इसीसे उसके बन्धशङ्काकी संभावना नहीं है । उस बन्धशङ्काका अभाव होनेपर उपयोग-रूप एक लक्षणसे युक्त शुद्ध आत्मा 'मैं ही हूँ', ऐसा निश्चय करता हुआ वह शुद्धात्मसिद्धि-रूप लक्षणसे युक्त आराधनासे सहित होनेके कारण आराधक ही होता है ॥३०४-३०५॥

आगे अपराधी जीव ही बन्धको प्राप्त होता है, यह कलश द्वारा कहते हैं—

मालिनीछन्द

अनघरतमनन्तैर्बन्धते सापराध

स्पृशति निरपराधो बन्धन नैव जातु ।

निबतमयमशुद्ध स्व भजन् सापराधो

भवति निरपराध साधु शुद्धात्मसेवी ॥३०६॥

अर्थ—जो अपराधी है वह निरन्तर अनन्तकर्मपुद्गलपरमाणुओंके द्वारा बँधता है और जो निरपराध है वह कभी बन्धका स्पर्श नहीं करता । जो जीव अशुद्ध आत्माकी सेवा करता है वह सापराध होता है और जो शुद्ध आत्माकी सेवा करता है वह निरपराध होता है ।

भावार्थ—जो रागादिविकारोसे अशुद्ध आत्माकी उपासना करता है अर्थात् रागादिविकारोंको आत्माकी निजपरिणति समझता है, वह सापराध है और जो इसके विपरीत रागादिविकारोंसे रहित शुद्ध आत्माकी उपासना करता है अर्थात् रागादिविकारोंको आत्माकी निजपरिणति नहीं मानता है, वह निरपराध है । सापराध जीव मिथ्यादृष्टि है, इसीसे वह सिद्धोके अनन्तवे भाग और अभव्यराशिसे अनन्तगुणे कर्मपरमाणुओंसे प्रत्येक समय बन्धको प्राप्त होता है और जो उक्त अपराधसे रहित है वह बन्धसे रहित होता है ॥३०७॥

अब यहाँपर कोई आशङ्का करता है कि इस शुद्ध आत्माकी उपासनाके प्रयाससे क्या लाभ है, क्योंकि प्रतिक्रमणादिके द्वारा ही आत्मा निरपराध हो जाता है । सापराध जीव यदि प्रतिक्रमण नहीं करता है तो उसकी वह क्रिया अपराधोंको दूर करनेवाली न होनेसे बिषकुम्भ कही गई है और यदि प्रतिक्रमणादि करता है तो उसकी वह क्रिया अपराधोंको

दूर करनेवाली होनेसे अमृतकुम्भ कही गई है। जैसा कि व्यवहाराचारसूत्रमें कहा गया है—

अपडिकमण अपरिसरण अप्पडिहारो अधारणा चेव ।

अणियत्ती य अणिदाग्गरहाऽसोहीय विसकुम्भो ॥ १ ॥

पडिकमण पडिसरण परिहारो धारणा णियत्ती य ।

णिदा गरहा सोहो अट्टविहो अमयकुम्भो दु ॥ २ ॥

अर्थ—अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अधारणा, अनिवृत्ति, अनिन्दा, अगर्हा और अशुद्धि इसतरह आठ प्रकारके लगे हुए दोषोंका प्रायश्चित्त न करना विषकुम्भ है और इनके विपरीत लगे हुए दोषोंका प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गौर्हा, और शुद्धि इन आठ प्रकारोंसे प्रायश्चित्त करना अमृतकुम्भ है। अर्थात् इन्हींके द्वारा आत्मा निरपराध हो जावेगा। अतः शुद्धात्माकी उपासना करना निष्प्रोजन है, ऐसा व्यवहार-नयवालेका तर्क है? उसका उत्तर आचार्य निश्चयनयकी मुख्यतासे देते हैं—

पडिकमण पडिसरण परिहारो धारणा णियत्ती य ।

णिदा गरहा सोही अट्टविहो होड विसकुम्भो ॥ ३०६ ॥

अपडिकमण अप्पडिसरणं अप्परिहारो अधारणा चेव ।

अणियत्ती य अणिदाग्गरहाऽसोही अमयकुम्भो ॥ ३०७ ॥

अर्थ—प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गौर्हा और शुद्धि ये आठ प्रकार विषकुम्भ है क्योंकि इनमें आत्माके कर्तापनका अभिप्राय है और जहाँ कर्तापनका अभिप्राय है वहाँ बन्धरूप दाषका मद्भाव ही है। तथा अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अधारणा, अनिवृत्ति, अनिन्दा, अगर्हा और अशुद्धि ये आठ प्रकार अमृतकुम्भ हैं क्योंकि यहाँ कर्तापनका निषेध है। अतएव निरपराध है तथा इसीसे अबन्ध है।

विशेषार्थ—जो अज्ञानीजनमाधारण अप्रतिक्रमणादिक है वे शुद्ध आत्माकी सिद्धिके अभावस्वरूप होनेसे स्वयमेव अपराध है, इसलिये विषकुम्भ ही है। उनके विचारसे क्या लाभ

- १ किये हुए दोषोंका निराकरण करना प्रतिक्रमण है।
- २ सम्यक्चारित्रादिकमें आत्माको प्रेरित करना प्रतिसरण है।
- ३ मिथ्यात्व तथा रागादिक दोषोंसे आत्माका निवारण करना परिहरण है।
- ४ पञ्चनमस्कारादि बाह्यद्रव्यका आलम्बनकर चित्तको स्थिर करना धारणा है।
- ५ बहिरङ्ग विषयकथायादिकमें जो चेष्टा है उससे चित्तकी प्रवृत्तिको रोकना निवृत्ति है।
- ६ आत्माको साक्षीकर दोषोंको प्रकट करना निन्दा है।
- ७ गुरुकी साक्षीपूर्वक दोषोंका प्रकट करना गौर्हा है।
- ८ गुरुप्रदत्त प्रायश्चित्तको धारण करना शुद्धि है।

है ? वे तो स्वयं त्यागने योग्य ही है। परन्तु जो द्रव्यरूप प्रतिक्रमणादिक हैं वह सम्पूर्ण अपराधरूप विषयके दोषोक्त के कम करनेमें समर्थ होनेसे यद्यपि अमृतकुम्भ भी हैं तो भी प्रतिक्रमणादि और अप्रतिक्रमणादिसे विलक्षण अप्रतिक्रमणादिरूप तृतीय भूमिको न देखनेवाले पुरुषके स्वकीय कार्यके करनेमें असमर्थ होने तथा विपक्षकार्यके करनेके कारण वे विषकुम्भ ही हैं। वह अप्रतिक्रमणादिरूपा तृतीय भूमि स्वयं शुद्धात्माकी सिद्धिस्वरूप होनेके कारण सम्पूर्ण अपराधरूपी विषयके दोषाको समूल नष्ट करनेमें समर्थ है। इसलिये स्वयं साक्षात् अमृतकुम्भ हैं। इसतरहसे वह व्यवहारसे द्रव्यप्रतिक्रमणादिकके भी अमृतकुम्भपनको सिद्ध करती हैं। इसी तृतीय भूमिके द्वारा आत्मा निरपराध होता है। इस तृतीय भूमिके अभावमें द्रव्यप्रतिक्रमणादिक भी अपराध ही है। अतएव तृतीय भूमिके द्वारा ही निरपराधपन होता है, यह सिद्ध होता है और उसकी प्राप्तिके लिये ही यह द्रव्यप्रतिक्रमणादिक है। इससे यह नहीं मानना कि श्रुति प्रतिक्रमणादिकका त्याग करा रही है किन्तु वह द्रव्यप्रतिक्रमणादिकको छोड़ नहीं रही है। इसके अतिरिक्त प्रतिक्रमण और अप्रतिक्रमणादिकके अगोचर अप्रतिक्रमणादिरूप शुद्धात्माकी सिद्धि ही जिसका लक्षण है, ऐसे अनिर्वचनीय अत्यन्त दुष्कर कार्यको भी कराती है।

भाषार्थ—अप्रतिक्रमण तो विषकुम्भ है किन्तु द्रव्यप्रतिक्रमण भी निश्चयनयकी अपेक्षासे विषकुम्भ है क्योंकि उससे शुद्ध आत्मस्वरूपकी सिद्धि नहीं होती। आत्मस्वरूपकी सिद्धि प्रतिक्रमण और अप्रतिक्रमणके विकल्पसे रहित तृतीय भूमिकाके आधीन है। इसका अभिप्राय यह नहीं समझना चाहिये कि शास्त्रमें प्रतिक्रमणका निषेध किया गया है। शास्त्रमें यह बताया जा रहा है कि जबतक यह जीव अप्रतिक्रमण और प्रतिक्रमणके कर्तृत्वसे नहीं छूटता जबतक शुद्धात्माकी सिद्धि को प्राप्त नहीं होता।

प्रतिक्रमणका स्वरूप इसी ग्रन्थसे आगे सर्वविशुद्धिअधिकारमें इसप्रकार कहा गया है—

कम्म ज पुब्बकथं सुहासुहमण्यविश्वरविसेस ।

ततो णिबत्तए अप्यथ तु जो सो पडिक्कमण ॥ इत्यादि

अर्थात् पूर्वकालमें किये हुए जो शुभ-अशुभ अनेक विस्तारविशेषरूप कर्म हैं उनसे जो चेतयिता अपने आत्माको छुड़ाता है वह प्रतिक्रमणस्वरूप है।

‘इस कथनसे प्रतिक्रमणके विकल्पको छोड़कर प्रमादी बन सुखसे बैठे हुए लोगोंका निराकरण किया गया है, उनकी चपलता नष्ट की गई है, उनका परद्रव्यसम्बन्धी बाह्य

१ आत्मख्यातिकी इस गद्यको प्रचलित प्रकाशनोंमें कलशामे शामिलकर १८८ वा नम्बर दे दिया गया है। पर वह कलशा नहीं है। आत्मख्यातिका गद्यांश ही है—

‘अतो हुता प्रमादिनो गता सुखासीनताम्, प्रलीन चापलम्भमूलितमालम्बनम्, आत्मन्येवाला-
नित चित्तमासम्पूर्णविज्ञानघनोपलब्धम् ।’

आलम्बन उखाड़ कर दूर किया गया है और जबतक सम्पूर्ण विज्ञानघनस्वरूप आत्माकी उपलब्धि नहीं हो जाती तबतक चित्तको आत्मामें ही निबद्ध किया गया है ॥३०६-३०७॥

यहाँ निश्चयनयसे प्रतिक्रमणादिको विषकुम्भ कहा है और अप्रतिक्रमणको अमृतकुम्भ कहा है। इसलिये कोई विपरीतबुद्धि प्रतिक्रमणादिको छोड़ प्रमादी हो जावे तो उसे समझानेके लिये कलश कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

यत्र प्रतिक्रमणमेव विष प्रणीत

तत्राप्रतिक्रमणमेव सुधा कृत स्यात् ।

तर्हि प्रमाद्यति जन प्रपतन्मयोऽथ

किं नोर्ध्वमूर्ध्वमधिरोहति निष्प्रमाद ॥१८८॥

अर्थ—जहाँ प्रतिक्रमणको ही विष कहा है वहाँ अप्रतिक्रमण ही अमृत कैसे हो सकता है ? इसलिये यह मनुष्य नीचे-नीचे पड़ता हुआ प्रमाद क्यों करता है ? प्रमादरहित होकर ऊपर-ऊपर क्यों नहीं चढ़ता है ?

भाषार्थ—शुद्धात्माके अभावमें कृतदोषोका निवारण करनेके लिये व्यवहारचारित्र्यमें प्रतिक्रमणादिकका करना आवश्यक बताया है। परन्तु निश्चयचारित्र्यमें उस विकल्पको हेय ठहराया गया है। इसका अर्थ कोई विपरीतबुद्धि यह समझे कि प्रतिक्रमण तां हेय है, विषके कलशके समान है। अतः प्रतिक्रमण नहीं करना ही श्रेयस्कर है तो उसे आचार्य महानुभावने समझाया है कि हूँ भाई ! प्रतिक्रमणको छोड़ अप्रतिक्रमणमें आना तां ऊपरसे नीचे उतरना है, निष्प्रमाददशासे न्युत होकर प्रमाददशामें आना है। जहाँ प्रतिक्रमणको विषका कलश कहा है वहाँ अप्रतिक्रमण अमृतका कलश कैसे हो सकता है ? अप्रतिक्रमण तां हेय है ही। उसकी चर्चा ही क्या करना है। परन्तु शुद्धात्माकी सिद्धिके अभावमें केवल द्रव्यप्रतिक्रमणसे भी लाभ होनेवाला नहीं है। इसलिये उसका भी विकल्प छोड़ और ऊपर-ऊपरकी आर चढ़कर निष्प्रमाददशाको प्राप्त होता हुआ उस उच्चभूमिको प्राप्त कर जहाँ द्रव्यप्रतिक्रमणका भी विकल्प छूट जाता है ॥१८९॥

आगे प्रमादी मनुष्य शुद्धभावका धारक नहीं हो सकता, यह कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

प्रमादकलित कथं भवति शुद्धभावोऽलस

कषायभरगौरवादकसता प्रमादो यत ।

अतः स्वरसनिर्भरे निमग्नतः स्वभावे भवन्

मुनि परमशुद्धतां व्रजति मुच्यते चाचिरात् ॥१८९॥

अर्थ—प्रमादसे युक्त जो आलसी मनुष्य है वह शुद्धभावका धारक कैसे हो सकता है ?

क्योंकि कषायके भारकी शुरुआतसे जो आलस्य होता है वही तो प्रमाद कहलाता है। अतएव स्वरससे भरे हुए स्वभावमें स्थिर रहनेवाला मुनि परम शुद्धताको प्राप्त होता है और शीघ्र ही मुक्त होता है।

भावार्थ—जो मनुष्य 'प्रतिक्रमण विषकुम्भ' है, निश्चयनयके इस कथनको सुनकर प्रतिक्रमणको छोड़ देता है और प्रमादी बनकर सदा आलस्यमें निमग्न रहता है। वह शुद्ध-भावसे युक्त नहीं हो सकता। अर्थात् उसका भाव शुद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि कषायकी अधिकतासे जो आलस्य होता है वह प्रमाद कहलाता है और प्रमादके रहते हुए भावकी शुद्धता होना दुष्कर कार्य है। अतः 'प्रतिक्रमण विषकुम्भ' निश्चयनयके इस कथनसे यह अभिप्राय लेना चाहिये कि द्रव्यप्रतिक्रमणका विकल्प छोड़ आत्मावरससे भरे हुए स्वभावमें लीन होना कल्याणकारी है। जो मुनि इसतरह नियमपूर्वक स्वभावमें स्थिर रहता है अर्थात् अप्रतिक्रमण और प्रतिक्रमण दोनोंका विकल्प छोड़ उच्चतम भूमिकामें स्थिर होता है वह अशुद्धताका कारण जो मोहकर्म है उसका क्षयकर परम शुद्धताको प्राप्त होता है और कमसे कम अन्तर्मुहूर्त और अधिकसे अधिक देशान्कोटीवर्ष पूर्वमें अवश्य ही मुक्त हो जाता है—भवबन्धनसे छूट जाता है ॥१८९॥

अब मुक्त कौन होता है ? यह कहते हैं—

शार्ङ्गल्लिखितोद्धितछन्द

स्वकस्वाऽशुद्धिर्वाचि तत्किल परद्रव्य समग्र स्वयं

स्वे द्रव्ये रतिमेति यः स निवर्त सर्वोपराधच्युतः ।

बन्धध्वंसमुपेत्य नित्यमुदितस्वज्योतिरच्छोऽच्छल-

चैतन्यामृतपूरणमहिमा शुद्धो भवन्मुच्यते ॥१९०॥

अर्थ—जो मनुष्य निश्चयसे अशुद्धिको करनेवाले सम्पूर्ण परद्रव्यका स्वयं त्यागकर स्वद्रव्यमें रतिको प्राप्त होता है वह नियमसे सम्पूर्ण अपराधोंसे छूट जाता है और बन्धके ध्वंसको प्राप्त होकर नित्य उदयको प्राप्त स्वकीय ज्ञानज्यातिमें निर्मल उछलते हुए चैतन्यरूप अमृतके प्रवाहसे पूर्ण है महिमा जिसकी, ऐसा शुद्ध होता हुआ मुक्त होता है—बन्धनसे छूट जाता है।

भावार्थ—आत्मा स्वभावसे शुद्ध है। परन्तु अनादि कालसे उसके साथ कर्म-नोकर्मरूप परद्रव्यका जो सम्बन्ध लगा हुआ है उसके कारण यह अशुद्ध हो रहा है। उस अशुद्ध दशामें इसको स्वरूपकी ओर दृष्टि नहीं जाकर सदा परद्रव्योंमें ही लीन रहती है तथा सब प्रकारके अपराधोंसे यह युक्त रहता है। उस सापराध अवस्थामें नये-नये कर्मोंका बन्ध करता है तथा स्वकीय ज्ञान-स्वभावसे च्युत हो ससार-भ्रमणका पात्र होता है। परन्तु जब इसे भान होता है कि यह समस्त परद्रव्य ही मेरी अशुद्धताके कारण है तब उनका संसर्ग छोड़कर स्वकीय आत्मद्रव्यमें प्रीति करता है, आत्मद्रव्यमें प्रीति होनेसे सब प्रकारके अपराधोंसे च्युत हो

जाता है। रागादिकभाव ही वास्तविक अपराध हैं, उनसे छूट जानेपर नये-नये कर्मोंका बन्ध स्वयं रुक जाता है तथा ज्ञानावरणादि कर्मोंका क्षय होनेपर निरन्तर उदित रहनेवाली केवल-ज्ञानरूप ज्योति प्रकट हो जाती है। पहले रागादिका समिश्रण रहनेसे ज्ञान-ज्योतिमें निर्मलताका अभाव था, पर अब रागादिकके सर्वथा दूर हो जानेसे केवलज्ञानरूप ज्योतिमें अत्यन्त निर्मलता रहती है। इस समय निरन्तर छलकते हुए अर्थात् प्रतिसमय उल्लसित होते हुए चैतन्यरूपी अमृतसे इसकी महिमा पूर्णताको प्राप्त हो जाता है और यह कर्मकलङ्कसे सर्वथा रहित होनेके कारण शुद्ध होता हुआ मुक्त हो जाता है—ससारके बन्धनसे छूट जाता है ॥१९०॥

आगे पूर्णज्ञानकी महिमाका गान करते हुए कलशा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्व

बन्धच्छेदात्कलयदतुल मोक्षमक्षयमेत-

क्षित्योद्योतस्फुटितसहजावस्थमेकान्तशुद्धम् ।

एकाकारस्वरसमरसोऽत्यन्तगम्भीरधीर

पूर्ण ज्ञान उवलितमचले स्वस्य लीन महिम्नि ॥१९१॥

अर्थ—कर्मबन्धके छेदसे जो अतुल तथा अविनाशी मोक्षको प्राप्त हुआ है जिसकी सहज—स्वाभाविक अवस्था नित्य प्रकाशसे प्रकट हुई है, जो अत्यन्त शुद्ध है, एकाकार स्वरसके भारसे अत्यन्त गम्भीर है, धीर है और अपनी अचल महिमामें लीन है, ऐसा पूर्ण ज्ञान सदा देदीप्यमान रहता है ॥१९१॥

इसप्रकार मोक्ष रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इसप्रकार कुन्दकुन्दाचार्यविरचित समयप्राभुतमें मोक्षका वर्णन करनेवाले आठवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥८॥



९ सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार

अब सर्वविशुद्धज्ञान प्रवेश करता है

प्रथम ही ज्ञानपुञ्ज आत्माकी महिमा कहते हैं—

मन्वाहान्ताछन्द

नीत्या सम्यक् प्रलयमसिक्तान् कर्तृभोक्त्रादिभावान्

दूरीभूत प्रतिपदमथ बन्धमोक्षप्रकल्पे ।

शुद्ध शुद्ध स्वरसविसरापूर्णपुण्याचलार्थि-

दृष्टोत्कीर्णप्रकटमहिमा स्कूर्जति ज्ञानपुञ्ज ॥१९१॥

अर्थ—जो कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि समस्त भावोंको अच्छी तरह विनाशको प्राप्त कराकर प्रत्येक पदमे—प्रत्येक पर्यायमें बन्ध और मोक्षकी रचनासे दूरीभूत है, द्रव्यकर्म तथा भाव-कर्मके नष्ट हो जानेसे जो अत्यन्त शुद्ध है, जो आत्मिकरसके समूहसे पूर्ण, पवित्र तथा स्थिर प्रकाशसे सहित है और जिसकी महिमा दृष्टोत्कीर्णरूपसे—स्थायिरूपसे प्रकट हुई है, ऐसा यह ज्ञानका पुञ्ज आत्मा देदीप्यमान है ।

भावार्थ—सम्पूर्ण कर्तृ-कर्म आदि भावोंसे उत्तीर्ण सर्वविशुद्ध भावात्मक आत्माका इस सर्वविशुद्ध अधिकारमें वर्णन है । इसलिये सर्वप्रथम उस ज्ञानपुञ्ज आत्माका इसमें स्तवन किया गया है जिसने कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि भावोंका नाश कर दिया है । पहले अज्ञान अवस्थामे यह आत्मा कर्मोंका कर्ता और भोक्ता बनता था, परन्तु सम्यग्ज्ञानके प्रकट होनेपर अब यह अपने आपको कर्मोंका कर्ता और भोक्ता नहीं मानता । पहले अज्ञानदशामें कर्मोंके बन्ध और मोक्षके विकल्पमें पड़ा हुआ था, पर अब निश्चयवृष्टि प्रकट होनेपर बन्ध और मोक्षके विकल्पसे दूर हो गया है । पहले द्रव्यकर्म और भावकर्मके साथ सम्बन्ध होनेसे अशुद्ध हो रहा था, परन्तु अब उभयविध कर्मोंका सम्बन्ध छूट जानेसे अत्यन्त शुद्धताको प्राप्त हो गया है । पहले इसका क्षायोपशमिक ज्ञानरूपी प्रकाश रागद्वेषसे संपृक्त होनेके कारण अपवित्र तथा अस्थिर था, परन्तु अब इसका क्षायिकज्ञानरूपी प्रकाश रागद्वेषसे सर्वथा रहित होनेके कारण पवित्र और स्थिर है । पहले इसका ज्ञानाविरूप वैभव मेघमण्डलमें छिपी विद्युत्कलाके समान प्रकट होता और फिर निरोहित होता रहता था, पर अब इसका ज्ञानावि-रूप वैभव टाँकीसे उकेरे हुएके समान सदाके लिये प्रकट हो चुका है । ऐसा यह ज्ञानपुञ्ज—अनन्तज्ञानकी राशिस्वरूप आत्मा प्रकट हो रहा है ॥१९२॥

अब आत्मामे कर्तृत्व और भोक्तृत्वका अभाव सिद्ध करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

कर्तृत्वं न स्वभावोऽस्य चित्तो वेदचितृत्ववत् ।

अज्ञानादेव कर्तृऽथ तद्भावात्कर्मक ॥१९३॥

अर्थ—भोक्तापनके सदृश कर्तापन भी आत्माका स्वभाव नहीं है। अज्ञानसे ही आत्मा कर्ता भासमान होता है और अज्ञानके अभावसे अकारक ही है—कर्ता नहीं है।

भावार्थ—जीवत्व गुणके समान कर्तृत्व आत्माका स्वभाव नहीं है क्योंकि कर्तृत्व यदि आत्माका स्वाभाविक गुण होता तो मुक्तावस्थामे भी इसका अस्तित्व पाया जाता। अतः यह प्रतीत होता है कि मोहादि विभावभावोंका निमित्त पाकर अजानी आत्मा कर्ता बनता है, परमार्थसे कर्ता नहीं है। जैसे मद्यपायी मद्यके नशामें उन्मत्त बनता है स्वभावसे उन्मत्त नहीं होता। यहाँपर इसे स्पष्ट करनेके लिये एक उदाहरण है—

एक बार एक राजा हाथीपर बैठा हुआ मन्त्रीके साथ वनक्रीडाके लिये जा रहा था। मार्गमे एक तन्तुवाय भी मद्यपानकर जा रहा था। राजाको देखकर वह कहता है कि क्यों रे हाथी बेचेगा ? क्या मूल्य लेगा ? राजा इस वाक्यको श्रवणकर एकदम क्रोधित हो, उसे दण्ड देनेकी आज्ञा देना ही चाहता था कि मन्त्रीने कहा—महाराज ! दो घण्टेके अनन्तर ही इसे दण्ड देनेकी आज्ञा दीजिये, अभी यह बराक अपनेमे नहीं है। राजाने मन्त्रीके वाक्यको श्रवणकर 'तथास्तु' कहा। अनन्तर वह राजा वनविहारसे निवृत्त होकर जब राजसभामे सिंहासनारूढ हुआ तब मन्त्रीकी आज्ञासे वह मद्यपायी तन्तुवाय बुलाया गया। महाराजने उससे प्रश्न किया—हाथी खरीदोगे ? वह बेचारा महाराजके वाक्य श्रवणकर कम्पित हो गया और कर मुकुलितकर नम्रीभूतमन्त्रक हो विनयके साथ उत्तर देता है—भो प्रभो ! हाथी खरीदनेवाला तो अभी नहीं है, वह भाव तो अभी तक था जब तक मद्यका नशा था। इसी तरह जब तक यह आत्मा मोहमदिराके नशामे उन्मत्त रहता है तबतक ही परपदार्थोंका कर्ता बनता है। उस नशामे संसारभरके पदार्थोंका कर्ता आप तो बनता है सो ठीक ही है परन्तु निर्विकार आनन्दस्वरूप विज्ञानधन विकल्पजालविमुक्त जा परमात्मा है उनसे भी इस अज्ञानदशामे जायमान कर्तापनका आरोप करता है। अज्ञानावस्थामे जो-जो विकार न हों, सो थोड़े हैं। इसीसे कल्याणमन्दिरमें कहा है—

स्वामेव धीततमसं परवादिनोऽपि नून विभो हरिहरादिचिन्वा प्रपन्ना ।

किं काचकामलिमिरीषा सितोऽपि शङ्खो नो गृह्यते विविधवर्णविपर्षेण ॥

अर्थात् हे विभो ! अज्ञानान्धकारसे रहित आपको ही अन्यवादीजन हरि, हर आदिकी बुद्धिसे प्राप्त हुए हैं। आपको हरि, हर आदि समझकर आपकी उपासना करते हैं। सो ठीक ही है क्योंकि हे ईश ! काच और कामला रोगसे सहित लोगोंके द्वारा सफेद शङ्ख भी क्या नाना-प्रकारके विपरीत वर्णोंसे युक्त नहीं ग्रहण किया जाता ? अवश्य किया जाता है ॥१९३॥

अब दृष्टान्तपूर्वक आत्माका अकर्तापन सिद्ध करते हैं—

दवियं ज उप्पज्जइ गुणेहिं त तेहिं जाणसु अणण्णं ।

जह कडयादीहिं दु पज्जएहिं कणय अणण्णमिह ॥३०८॥

जीवस्साजीवस्स दु जे परिणामा दु देसिया सुत्ते ।
 तं जीवमजीवं वा तेहिमणणं वियाणाहि ॥३०९॥
 ण कुदो चि वि उप्पण्णो जद्धा कज्जं ण तेण सो आदा ।
 उप्पादेदि ण किंचि वि कारणमवि तेण ण साहोइ ॥३१०॥
 कम्मं पडुच्च कत्ता कत्तारं तह पडुच्च कम्माणि ।
 उप्पज्जंति य णियमा सिद्धी दु ण दीसए अण्णा ॥३११॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—जो द्रव्य जिन गुणोंसे उत्पन्न होता है उसे उन गुणोंसे अभिन्न जानो। जैसे कि कटक आदि पर्यायोंसे उत्पन्न होता हुआ सुवर्ण उन पर्यायोंसे अभिन्न होता है। आगममे जीव और अजीवद्रव्यके जो परिणाम—पर्याय कहे गये हैं उस जीव और अजीवद्रव्यको उन परिणामों—पर्यायोंसे अभिन्न जानो, क्योंकि आत्मा किसीसे उत्पन्न नहीं हुआ है। इमलिये कार्य नहीं है और किसीका उत्पन्न नहीं करता, इसलिये कारण भी नहीं है। कर्मकी अपेक्षा कर्ता और कर्ताकी अपेक्षा कर्म उत्पन्न होते हैं, ऐसा नियम है। इस नियमका उल्लंघनकर अन्य किसी प्रकार कर्ता और कर्मकी मिद्ध नहीं होती।

विशेषार्थ—निश्चयसे जीव क्रमनियमित अपने परिणामोंसे उत्पन्न होता हुआ जीव ही है, अजीव नहीं। इसी प्रकार अजीव भी क्रमनियमित अपने परिणामोंसे उत्पन्न होता हुआ अजीव ही है, जीव नहीं, क्योंकि सब द्रव्योंका अपने परिणामोंके साथ तादात्म्य है। जिसप्रकार कि कङ्कण आदि पर्यायोंके साथ सुवर्णका तादात्म्य रहता है। इसतरह अपने परिणामोंसे उत्पन्न होनेवाले जीवका अजीवके साथ कार्यकारणभाव सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि सभी द्रव्योंका अन्य द्रव्यके साथ उत्पाद्य-उत्पादकभावका अभाव है। उसके अभावमे अजीवके जीवका कर्मपन सिद्ध नहीं होता और उसके सिद्ध न होनेपर जीवके अजीवका कर्तापन सिद्ध नहीं होता, क्योंकि कर्ता और कर्म अन्यकी अपेक्षा सिद्ध न होकर स्वद्रव्यकी अपेक्षा ही सिद्ध होते हैं। इससे जीव अकर्ता ठहरता है।

१ यही सिद्धान्त श्रीकुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारके ज्ञानाधिकारमे कहा है—

परिणमदि जेण दब्ब तक्काल तम्मय त्ति पण्णत्त ।

तम्हा धम्मपरिणदो आदा धम्मो मुण्येव्वो ॥८॥

जो द्रव्य जिस कालमे जिस परिणाम कर परिणमता है वह उस कालमे उससे तन्मय हो जाता है, ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है। इसीसे जब आत्मा धर्मरूप परिणमता है तब उसे धर्म जानना चाहिये। जैसे लोहेका गोला जिस कालमे अग्निमे तपानेसे अग्निरूप परिणम जाता है उस कालमे उसे अग्नि ही, कहते हैं, वैसे ही आत्मा जिस कालमे सम्पूर्ण रागादिक विभावोंसे विहीन धर्मरूप परिणमता है उस कालमे श्रीजिनदेवने उसे धर्म कहा है।

ऐसा सिद्धान्त कुन्दकुन्ददेवने कर्तृकर्माधिकारमें भी स्पष्ट रीतिसे कहा है—

जो अग्नि गुणे द्रव्ये सो अणमिह बु ण सकमदि द्रव्ये ।

सो अणमसकंतो कह तं परिणामए द्रव्य ॥

अर्थात् जो द्रव्य जिस स्वकीय द्रव्यस्वभावमें अथवा स्वकीय गुणमें वर्तता है वह द्रव्य, अन्य द्रव्य और अन्य गुणमें संक्रमण नहीं कर सकता । यहाँपर ऐसा तात्पर्य जानना चाहिये कि निमित्तकारणको पाकर परिणमनशील जो पदार्थ है वह अन्यरूप नहीं होता है । जैसे कुम्भकारके योग और उपयोगके द्वारा मिट्टीका घटरूप परिणमन हो जाता है । एतावता कुम्भकार घटरूप नहीं होता, क्योंकि घटपयायिका उपादानकारण मिट्टी है । अतः मिट्टीके अनुरूप ही घट होगा । उसीतरह जीव और पुद्गलमें निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी जीवके परिणाममें उपादानकारण जीव और अजीवके परिणमनमें उपादानकारण अजीव है । अतः जीवका परिणमन जीवरूप और अजीवका परिणमन अजीवरूप ही होगा ॥३०८-३११॥

इसी निद्धान्तको श्री अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा कहते हैं—

शिक्षरिणीछन्द

अकर्ता जीवोऽयं स्थित इति विशुद्ध स्वरसत

स्फुरत्पिञ्ज्योतिर्भिस्फुरितभुवनाभोगभवन ।

तथाप्यस्यासौ स्याद्यदिह किल बन्ध प्रकृतिभिः

स स्रक्वज्ञानस्य स्फुरति महिमा कोऽपि गहन ॥१९४॥

अर्थ—जो स्वभावसे शुद्ध है तथा वेदीप्यमान चैतन्यरूप ज्योतिके द्वारा जिसने संसारके विस्ताररूप भवनको व्याप्त कर लिया है, ऐसा यह आत्मा परद्रव्योंका अकर्ता है, यह निश्चित है । फिर भी इस संसारमें कर्मप्रकृतियोंके साथ इस जीवका जो बन्ध होता है वह निश्चयसे अज्ञानकी कोई अनिर्वचनीय गहन महिमा है ।

भावार्थ—जीव स्वभावसे शुद्ध है और केवलज्ञानरूपी ज्योतिके द्वारा समस्त लोक-अलोकको प्रकाशित करनेवाला है, इसलिये वह कर्मोंका कर्ता नहीं है । फिर भी अनादिसे कर्मप्रकृतियोंके साथ जो इसका बन्ध हो रहा है वह अज्ञानकी ही बड़ी भारी महिमा है । निश्चयनयमें उत्पाद्योत्पादकभावकी मुख्यतासे कथन होता है और वह उत्पाद्योत्पादकभाव एक द्रव्यमें ही बनता है, अन्य द्रव्यमें नहीं । इसलिये निश्चयनयसे जीव कर्मोंका कर्ता नहीं है । परन्तु व्यवहारनयमें निमित्त-नैमित्तिकभावकी मुख्यतासे कथन होता है और वह निमित्त-नैमित्तिकभाव अन्य द्रव्योंमें बनता है । इसलिये व्यवहारनयसे जीव कर्मोंका कर्ता है । इस प्रकार नयविवक्षासे कथन जानना चाहिये ॥१९४॥

अब इस अज्ञानकी महिमाको प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

चेया उ पयडियद्द उप्पज्जह विणस्सइ ।

पयडी वि चेययद्द उप्पज्जह विणस्सइ ॥३१२॥

एवं बंधो उ दुष्हं पि अण्णोण्णप्यच्चया हवे ।
अप्यणो पयडीए य संसारो तेण जायए ॥३१३॥

(युग्मम्)

अर्थ—चेतनागुणविशिष्ट आत्मा, ज्ञानावरणादि कर्मप्रकृतियोंके निमित्तसे उत्पन्न होता है और विनाशको प्राप्त होता है तथा प्रकृति भी उसी रूपसे—आत्मपरिणामभूत रागादिकके निमित्तसे उत्पन्न होती और विनश्वती है। इसप्रकार आत्मा और कर्म दोनोंका परस्परके निमित्तसे बन्ध होता है तथा उस बन्धसे संसार होता है।

विशेषार्थ—यह आत्मा, अनादि संसारसे प्रतिनियत जो पर और आत्माके स्वलक्षण है उनका ज्ञान न होनेसे दोनोंमें एकत्वका निश्चय करनेके कारण कर्ता होता हुआ प्रकृतिके निमित्तसे उत्पाद और विनाशको प्राप्त होता है और प्रकृति भी आत्माके निमित्तसे उत्पत्ति और विनाशको प्राप्त होती है। इसतरह आत्मा और प्रकृतिमें परमार्थसे कर्तृ-कर्मभावका अभाव होनेपर भी परस्परके निमित्त-नैमित्तिकभावसे दोनोंका बन्ध देखा गया है, उस बन्धसे संसार होता है और इसीसे उन दोनोंमें कर्तृ-कर्मका व्यवहार होता है।

यह बात आचार्य पहले भी कर्तृकर्माधिकारमें दिखा चुके हैं—

जीवपरिणामहेतु कम्मसं पुग्गला परिणमंति ।

पुग्गलकम्मणिमिच्चं तद्देव जीवो वि परिणमइ ॥८०॥

ण वि कुब्बइ कम्मगुणे जीवो कम्म तद्देव जीवगुणे ।

अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणाम जाण दोह पि ॥८१॥

एएण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।

पुग्गलकम्मकपाण ण दु कत्ता सम्बभावाण ॥८२॥

अर्थात् पुद्गल जीवके रागादिक परिणामोंका निमित्त पाकर कर्मरूप परिणमन करते हैं और जीव भी पुद्गलकर्मका निमित्त पाकर रागादिभावरूप परिणम जाते हैं, ऐसा परिणमन होनेपर भी जीवद्रव्य कर्मोंमें कोई गुण नहीं करता है और पुद्गलकर्म जीवमें कोई गुण नहीं करता है, किन्तु दोनोंका परस्परके निमित्तसे परिणाम देखा जाता है। इस कारणसे जीव अपने भावोंका कर्ता है, पुद्गलकर्मकृत जो सम्पूर्ण भाव हैं उनका कर्ता नहीं है। ॥३१२-३१३॥

आगे कहते हैं कि जबतक आत्मा प्रकृतिके निमित्तसे उपजना और विनाश होना नहीं छोड़ता है तबतक अज्ञानी, मिथ्यादृष्टि और असंयमी है—

अनुष्ठुप्पुच्छन्व

जा एस पयडीयहं वेया णेव विमुंचए ।

अयाणओ हवे ताव मिच्छाइद्दी असंजओ ॥३१४॥

ज्ञया विभुंच ए चेया कम्मफलमणतयं ।

तया विभुचो इवह जाणओ पासओ सुणी ॥३१५॥

(युग्मम्)

अर्थ—यह आत्मा जबतक प्रकृतिके निमित्तसे जायमान उपजना और विनाशको नहीं त्यागता है तबतक अज्ञानी होता हुआ मिथ्यादृष्टि और असंयमी है तथा जब अनन्त कर्म-फलको छोड़ देता है तब कर्मबन्धसे रहित होता हुआ ज्ञाता, द्रष्टा और संयमी होता है ।

विशेषार्थ—जबतक यह आत्मा अपने-अपने प्रतिनियत लक्षणोंका ज्ञान न होनेसे आत्माके बन्धका निमित्त जो प्रकृतिस्वभाव है उसे नहीं त्यागता है तबतक आत्मा और परमें एकपनका ज्ञान होनेसे अज्ञानी है, आत्मा और परमें एकपनके दर्शनसे मिथ्यादृष्टि है तथा आत्मा और परमें एकपनकी परिणतिसे असंयत है और तभी तक पर तथा आत्मामें एकपनका तिश्चय करनेसे कर्ता होता है । परन्तु जिसकालमें यही आत्मा अपने-अपने प्रतिनियत लक्षणोंका ज्ञान होनेसे आत्माके बन्धका निमित्त जो प्रकृतिस्वभाव है उसे छोड़ देता है उस कालमें आत्मा और परपदार्थके भेदज्ञानसे ज्ञायक होता है, आत्मा और परको भिन्न-भिन्न देखनेसे दर्शक होता है, आत्मा और परकी भिन्न-भिन्न परिणति होनेसे संयत होता है और उसी समय पर और आत्मामें एकपनका अध्यवसाय न करनेसे अकर्ता होता है ॥३१४-३१५॥

अब कर्तृत्वकी तरह भोक्तृत्व भी आत्माका स्वभाव नहीं है, यह कलशमें दिखाते हैं—

अनुष्टुप्

भोक्तृत्व न स्वभावोऽस्य स्मृत कर्तृत्ववच्छित्त ।

अज्ञानादेव भोक्ताऽयं तदभावादवेदक ॥३१५॥

अर्थ—जैसे कर्तापन आत्माका स्वभाव नहीं है वैसे भोक्तापन भी आत्माका स्वभाव नहीं है । अज्ञानसे ही आत्मा भोक्ता होता है और अज्ञानके अभावमें यह अभोक्ता ही है ।

भावार्थ—जिस नयसे आत्मा कर्मोंका अकर्ता है उस नयसे आत्मा कर्मोंका अभोक्ता भी है और जिस नयसे कर्मोंका कर्ता है उस नयसे भोक्ता भी है ॥३१५॥

आगे यही भाव गाथामें कहते हैं—

अण्णाणी कम्मफलं पयडिसहावट्ठिओ दु वेदेइ ।

पाणी पुण कम्मफलं जाणइ उदिय ण वेदेइ ॥३१६॥

अर्थ—अज्ञानी जीव प्रकृतिके स्वभावमें स्थित होता हुआ कर्मफलको वेदता है—भोगता है । परन्तु ज्ञानी जीव उदयागत कर्मफलको जानता तो है पर भोगता नहीं है ।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीव, शुद्धात्मज्ञानका अभाव होनेके कारण निज और परके एकत्व

ज्ञानसे, निज और परके एकत्व दर्शनसे तथा निज और परमें एकत्वकी परिणति होनेसे प्रकृतिस्वभावमें—कर्मस्वभावमें स्थित है। अतः प्रकृतिस्वभावका अहम्भावसे अनुभव करता हुआ वह कर्मफलका भोक्ता होता है। परन्तु ज्ञानी जीव शुद्धात्मज्ञानके सद्भावके कारण निज और परमें भेदज्ञानसे, निज और परमें भेददर्शनसे तथा निज और परमें भिन्न परिणति होनेसे प्रकृतिस्वभावसे दूर हट चुका है। इसलिये यह एक शुद्धात्मस्वभावका ही अहम्भावसे अनुभव करता हुआ उदयागत कर्मफलको ज्ञेयमात्रपनसे जानता ही है, किन्तु अहम्भावसे उसका अनुभव करना अशक्य होनेसे उसे भोगता नहीं है।

भावार्थ—अज्ञानी जीव शुद्धात्मस्वभावका ज्ञान न होनेसे उदयागत कर्मफलको आत्माका स्वभाव जानकर भोगता है और ज्ञानी जीव शुद्धात्मस्वभावका ज्ञाता होनेसे उदयागत कर्मफलको जानता मात्र है, भोगता नहीं है। अज्ञानी जीवके अन्तरङ्गमें मिथ्यादर्शनके सद्भावसे यथार्थज्ञानका अभाव है, इसीसे उसके स्वपरका भेदज्ञान नहीं है और भेदज्ञानके अभावसे निरन्तर परपदार्थोंको अपने मानकर उनके परिणमनको अपने अनुकूल बनानेकी वह चेष्टा करता है जो कि सर्वथा असंभव है। इसीसे जो कर्मफल उदयमें आता है उसका भोक्ता बनता है। किन्तु ज्ञानी जीवके मिथ्यात्वभावके अभावसे सम्यग्ज्ञानका उदय है। अतः वह भिन्न-भिन्न पदार्थोंको जानता है और उनके परिणमनसे अपने परिणमनको भी भिन्न जानता है। अतः उदयमें आये कर्मफलको जानता है अर्थात् उनके द्वारा जो सुख-दुःख होता है उसको जानता तो है पर वेदता नहीं है ॥३१६॥

आगे यही भाव कलशमें कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अज्ञानी प्रकृतिस्वभावविरतो नित्य भवेद्भेदको

ज्ञानी तु प्रकृतिस्वभावविरतो नो जातुर्बिद्भेदकः ।

इत्येव नियम निरूप्य विष्णुर्ज्ञानिता त्यज्यतां

शुद्धैकात्म्यं महत्स्वचित्तरासेष्यता ज्ञानिता ॥१०९॥

अर्थ—अज्ञानी जीव प्रकृतिस्वभावमें रत होनेसे नित्य ही भोक्ता है और ज्ञानी जीव प्रकृतिस्वभावसे विरत होनेसे कदाचित् भी भोक्ता नहीं होता है। इस प्रकारके नियमको जानकर ज्ञानी पुरुष अज्ञानीपनको छोड़े और शुद्ध एक आत्मस्वरूप तेजमें स्थिर होकर ज्ञानीपनका सेवन करे।

भावार्थ—कर्मविपाकसे जायमान विकारको अज्ञानी जीव आत्माका स्वभाव जानता है, अतः वह उसका भोक्ता बनकर हर्षविषादका अनुभव करता है। परन्तु ज्ञानी जीव एक ज्ञानदर्शनरूप चिन्मात्र ज्योतिको ही आत्माका स्वभाव समझता है, इसलिये उसमें लीन रहता है, और कर्मविपाकसे जायमान रागादि विकारीभावोंको पर मानता है, इसलिये उनमें लीन नहीं रहता। ज्ञानका विषय होनेसे वह उन्हें जानता तो है, परन्तु उनका भोक्ता नहीं होता है ॥१०९॥

आगे अज्ञानी भोक्ता ही है, ऐसा नियम करते हैं—

ण म्रुयइ पयडिममब्बो सुट्ठ वि अज्झाइऊण सत्थाणि ।

गुडदुद्धं पि पिबंता ण पण्णया णिव्विसा इति ॥३१७॥

अर्थ—अभ्रव्य जीव सम्यक्प्रकारसे शास्त्रोंका अध्ययन करके भी कर्मकी विपाकावस्था-से जायमान विभावभावोंको अपना माननेरूप स्वभावको नहीं छोड़ता, सो ठीक ही है क्योंकि साँप गुड़ और दुग्धका पान करते हुए भी निर्विष नहीं होते ।

विशेषार्थ—जिसप्रकार विषधर सर्प स्वकीय विषपनको न तो अपने आप छोड़ता है और न विषमोचनमें समर्थ शर्करा सहित दुग्धपानसे ही छोड़ता है । इसीप्रकार अभ्रव्य जीव प्रकृतिनिमित्तसे जायमान रागादिक विकारभावोंको न तो स्वयमेव छोड़ता है और न रागादिकके अपहरणमें समर्थ द्रव्यश्रुतज्ञानसे भी उन्हें छोड़ता है, क्योंकि भावश्रुतज्ञानरूप शुद्धात्मज्ञानके अभावसे वह अज्ञानी ही है । अतः नियम किया जाता है कि प्रकृतिस्वभावमें स्थित होनेसे अज्ञानी भोक्ता ही है ॥३१७॥

आगे ज्ञानी अभोक्ता ही है, ऐसा नियम करते हैं—

णिव्वेय समावण्णो णाणी कम्मफल वियाणेइ ।

मधुरं कडुय बहुविहमवेयओ तेण सो होई ॥३१८॥

अर्थ—वैराग्यभावको प्राप्त जो ज्ञानी आत्मा है वह बहुत प्रकारके मधुर और कटुक भेदरूप कर्मफलको जानता है, इसलिये अभोक्ता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानी जीव अभेदरूप भावश्रुतज्ञान नामक शुद्धात्मज्ञानका सद्भाव होनेसे परपदार्थसे अत्यन्त विरक्त है, इसलिये वह प्रकृतिस्वभावको स्वयमेव त्याग देता है, ज्ञाता होनेके कारण उदयमें आये हुए अमधुर और मधुर—अनिष्ट और इष्ट कर्मफलको केवल जानता ही है, क्योंकि इसप्रकारका ज्ञान होनेपर परद्रव्यका अहंभावसे अनुभव नहीं किया जा सकता, इसलिये भोक्ता नहीं है । अतएव प्रकृतिस्वभावसे विरक्त होनेके कारण ज्ञानी अभोक्ता ही है ॥३१८॥

अब यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ज्ञानी करोति न न वेदयते च कर्म

जानाति केवलमव किल तत्स्वभावम् ।

जानन्पर करणवेदमयोरभावाच्च-

छुदस्वभावनिष्ठ स हि मुक्त एव ॥१९७॥

अर्थ—ज्ञानी न तो कर्मका कर्ता है और न भोक्ता है, केवल उनके स्वभावको निश्चयसे

जानता ही है। परपदार्थको जाननेवाले ज्ञानी जीवके परपदार्थके प्रति कर्तृत्व और भोक्तृत्वका अभाव होनेसे वह अपने शुद्धस्वभावमें नियत है, अतः मुक्त ही है।

भावार्थ—निश्चयनयसे ज्ञानी जीव अपने स्वभावका ही कर्ता और भोक्ता होता है। अतः वह कर्मरूप परद्रव्यका न तो कर्ता है और न भोक्ता है, केवल ज्ञाता ही है, इसलिये वह अपने शुद्धस्वभावमें लीन रहता है। शुद्धस्वभावमें लीन रहनेसे वह मुक्त ही कहा जाता है ॥१९॥

आगे इसी अर्थको फिर भी कहते हैं—

ण वि कुञ्चह ण वि वेयइ णाणी कम्माइं बहुपयाराइ ।

जाणइ पुण कम्मफल बंधं पुण्ण च पावं च ॥३१९॥

अर्थ—ज्ञानी जीव बहुत प्रकारके कर्मोंको न करता है, न भोगता है, किन्तु कर्मफलको जानता है, बन्धको जानता है, पुण्य और पापको जानता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे ज्ञानी जीव कर्मचेतना और कर्मफलचेतनासे रहित होनेके कारण स्वयं न कर्ता है और न भोक्ता है। अतएव वह न तो कर्मको करता है और न भोगता है। किन्तु ज्ञानचेतनासे तन्मय होनेके कारण केवल ज्ञाता ही है। अतएव कर्मबन्ध और शुभ-अशुभ कर्मफलको केवल जानता ही है ॥३१९॥

आगे इसी बातको दृष्टान्तद्वारा पुष्ट करते हैं—

दिट्ठी जहेव णाणं अकारयं तह अवेदय चेव ।

जाणइ य बधमोक्ख कम्मदय णिज्जर चेव ॥३२०॥

अर्थ—जैसे नेत्र देखने योग्य पदार्थोंको देखता है, न तो उनका करनेवाला है और न भोगनेवाला है, वैसे ही ज्ञान बन्धको, मोक्षको, कर्मके उदयको और निर्जराको जानता है, न तो उनका करनेवाला है और न भोगनेवाला है।

विशेषार्थ—जिसप्रकार इस संसारमें नेत्र देखने योग्य पदार्थसे अत्यन्त भिन्न होनेके कारण उसके करने और भोगनेमें असमर्थ है। अतः वह देखने योग्य पदार्थको न करता है और न भोगता है किन्तु देखता ही है। यदि ऐसा न माना जावे तो जिसप्रकार धाँकनेवाला अग्निका कर्ता है और लोहपिण्ड जिसप्रकार स्वयं ही उष्णताका अनुभव करनेवाला है उसीप्रकार नेत्र भी अग्निके देखनेसे उसका कर्ता हो जावेगा और स्वयं ही उष्णताका अनुभव करने लगेगा, परन्तु ऐसा होता नहीं है। देखने मात्रका स्वभाव होनेसे वह समस्त पदार्थोंको केवल देखता ही है। उसीप्रकार ज्ञान भी स्वयं द्रष्टा होनेके कारण कर्मोंसे अत्यन्त भिन्न है। अतः वह परमार्थसे कर्मोंके करने और भोगनेमें असमर्थ होनेसे न कर्मोंको करता है और न भोगता है। किन्तु केवल, ज्ञानमात्र स्वभाव होनेसे कर्मबन्धको, मोक्षको, कर्मोदयको और निर्जराको केवल जानता ही है ॥३२०॥

आगे आत्मा कर्मोंका कर्ता है ऐसा मानना मोक्षमें बाधक है, यह भाव कलशमें दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

ये तु कर्तारमात्मान पश्यन्ति तमसा तता ।

सामान्यजनवत्तेषा न मोक्षोऽपि सुमुक्षताम् ॥१९८॥

अर्थ—अज्ञानान्धकारसे आच्छादित हुए जो पुरुष आत्माको परका कर्ता देखते हैं । सामान्य मनुष्योंको तरह मोक्षकी इच्छा रखते हुए भी उन पुरुषोंको मोक्ष नहीं होता है ।

आगे इसी अर्थको गाथाओमें प्रकट करते हैं—

लोयस्स कुणइ विह्वु सुर-णारय-तिरिय-माणुसे सत्ते ।

समणाण पि य अप्पा कुव्वइ छव्विहे काये ॥३२१॥

लोगसमणाणमेय सिद्धत जइ ण दीसइ विसेसो ।

लोयस्स कुणइ विह्वु समणाण वि अप्पओ कुणइ ॥३२२॥

एव ण का वि मोक्खो दीसइ लोय-समणाण दोण्ह पि ।

णिच्च कुव्वंताण सदेवमणुयासुरे लोए ॥३२३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—लौकिक मनुष्योंकी ऐसी श्रद्धा है कि देव, नारकी, तिर्यञ्च और मनुष्य इन प्राणियोंको विष्णु करता है और इसीतरह यदि मुनियोंकी श्रद्धा हो कि षट्कायके जीवोंको करनेवाला आत्मा है तो लौकिक मनुष्य और मुनियोंका एक ही सिद्धान्त हुआ, कोई विशेषता नहीं दिखाई देती, क्योंकि लौकिक मनुष्योंके मतमें विष्णु करता है और मुनियोंके मतमें आत्मा करता है । इसप्रकार लौकिक मनुष्य और मुनि इन दोनोंका कोई भी मोक्ष दिखाई नहीं देता, क्योंकि दोनों ही देव, मनुष्य और असुरोंसे सहित लोकोंको नित्य ही करते हुए प्रवर्तते हैं ।

विशेषार्थ—जो आत्माको कर्ता ही मानते हैं वे लोकोत्तर (मुनि) होकर भी लौकिक-पनका उल्लङ्घन नहीं करते हैं अर्थात् लौकिक ही हैं, क्योंकि लौकिकजनोंका परमात्मा विष्णु, देव-नारकी आदि कार्योंको करता है और लोकोत्तरजनोंका स्वात्मा देव-नारकी आदि कार्योंको करता है । इसतरह यह खोटा सिद्धान्त दोनोंका एक समान है । इसलिये आत्माको नित्य-कर्ता माननेसे लौकिकजनोंके समान उन लोकोत्तरपुरुषोंको भी मोक्ष नहीं हो सकता है ॥३२१-३२३॥

अब आत्मा और परद्रव्यमें कुछ भी सम्बन्ध नहीं है, यह दिखानेके लिये कलश कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

नास्ति सर्वोऽपि सम्बन्धः परद्रव्यात्मतत्त्वयोः ।

कर्तृकर्मत्वसम्बन्धाभावे तत्कर्तृता कुत ॥१९९॥

अर्थ—परद्रव्य और आत्मामें परस्पर सम्पूर्ण सम्बन्ध नहीं है, अतः कर्तृ-कर्मत्व सम्बन्ध का भी अभाव है और उसके अभावमें आत्मा परद्रव्यका कर्ता कैसे हो सकता है ? ॥१९९॥

आगे परद्रव्य मेरा नहीं है, यह अर्थ वृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

व्यवहारभासिएण उ परदत्त्व मम भणति अविदित्या ।

जाणति निच्छयेण उ ण य मह परमाणुमिच्चमपि किंचि ॥३२४॥

जह को वि णरो जपह अल्ल गामविसयणयररुड्ढ ।

ण य होति तस्स ताणि उ भणइ य मोहेण सो अप्पा ॥३२५॥

एवमेव मिच्छदिट्ठी णाणी निस्संसय हवइ एसो ।

जो परदत्त्व मम इदि जाणतो अप्पय कुणइ ॥३२६॥

तद्धा ण मे ति निच्चा दोह वि एयाण कत्तविसायं ।

परदत्त्वे जाणतो जाणिज्जो दिट्ठिरहियाण ॥३२७॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—जिन लोगोंने पदार्थके स्वरूपको नहीं जाना है वे व्यवहारकी भाषासे ऐसा कथन करते हैं कि 'परद्रव्य मेरा है'। परन्तु जो निश्चयसे पदार्थके स्वरूपको जानते हैं वे कहते हैं कि परमाणुमात्र भी 'परद्रव्य मेरा नहीं है'। जिसप्रकार लोकमें कोई मनुष्य ऐसा कहता है कि हमारा ग्राम है, देश है, नगर है, तथा राष्ट्र है। पर वे ग्रामादिक उसके नहीं हैं, वह मोहसे उन्हें अपना मानता है। इसीप्रकार ज्ञानी जीव भी परद्रव्यको जानता हुआ 'यह मेरा है' इस तरह उसे अपना मानने लगे तो वह मिथ्यादृष्टि ही है, इसमें शङ्काके लिये स्थान नहीं है। इसलिये ज्ञानी जीव 'परद्रव्य मेरा नहीं है' ऐसा जानकर लौकिकजन और मुनि इन दोनोंका परद्रव्यके विषयमें जो कर्तृत्वका व्यवसाय है उसे मिथ्यादृष्टियोंका ही व्यवसाय जानता है।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीव ही केवल व्यवहारमें विमूढ होकर 'परद्रव्य मेरा है' ऐसा देखते हैं। परन्तु निश्चयनयके द्वारा प्रतिबोधको प्राप्त हुए ज्ञानी जीव परद्रव्यके कणिकामात्रको भी 'यह मेरा है' ऐसा नहीं देखते हैं। इसलिये जिसप्रकार हम लोकमें व्यवहार द्वारा विमुग्ध परकीय ग्रामवासी कोई मनुष्य दूसरेके ग्रामको 'यह हमारा ग्राम है' ऐसा देखता हुआ

१ अहमिषको ललु सुद्धो वसणणाणमइयो सपात्स्मी ।

ण वि अत्थि मज्झ किंचि वि अण्ण परमाणुमित्ति वि ॥

मिथ्यादृष्टि है उसीप्रकार यदि ज्ञानी जीव भी किसी तरह व्यवहारमें मुग्ध होकर 'यह परद्रव्य हमारा है' ऐसा यदि देखने लगे तो उससमय वह भी निःसन्देह परद्रव्यको अपना करता हुआ मिथ्यादृष्टि ही होगा। इसलिये तत्त्वको जाननेवाले पुरुषको, 'सम्पूर्ण परद्रव्य मेरा नहीं है' ऐसा जानकर लौकिकजन और मुनि दोनोंका जो यह परद्रव्यमें कर्तृत्वका व्यवसाय है वह उनके सम्यग्दर्शनसे रहित होनेके कारण ही हो रहा है ऐसा निश्चित जानना चाहिये ॥३२४-३२७॥

अब इसी भावको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

एकस्य वस्तुन इहान्यतरेण सादं

सम्बन्ध एव सकलोऽपि यतो निषिद्धः ।

तत्कर्तृकर्मवटनास्ति न वस्तुभेदे

पश्यन्वकतुं मुनयश्च जनाश्च तत्रैवम् ॥२००॥

अर्थ—क्योंकि इस संसारमें एक वस्तुका अन्य वस्तुके साथ सभी सम्बन्ध निषिद्ध किया गया है, इसलिये वस्तुभेदके रहते हुए अर्थात् दो पृथक् द्रव्योंमें कर्तृ-कर्मव्यवहारकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतएव हे मुनियो! और हे लौकिकजना! तुम तत्त्व अकर्तृरूप देखो।

भावार्थ—संसारके सब पदार्थ अपने-अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावको लिये हुए स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं। कोई अपने चतुष्टयको परके चतुष्टयके साथ परिवर्तित करनेके लिये समर्थ नहीं है, इसलिये किसी अन्य पदार्थका किसी अन्य पदार्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। इस तरह दो पृथक् मिद्ध पदार्थोंमें जब सभी प्रकारके सम्बन्धका निषेध हो गया तब उनमें कर्तृ-कर्मसम्बन्ध कैसे बन सकता है? निश्चयसे कर्तृ-कर्मसम्बन्ध सदा एक ही वस्तुमें बनता है क्योंकि जो परिणमन करता है वह कर्ता कहलाता है और जो उसका परिणाम है वह कर्म कहलाता है। इस स्थितिमें आत्मा परपदार्थोंका कर्ता नहीं हो सकता और परपदार्थ आत्माका कर्म नहीं हो सकता। इसीलिये आचार्य महानुभावने मुनियो तथा लौकिकजनों—दोनोंको सम्बाधित करते हुए कहा है कि तुम आत्मतत्त्वको परद्रव्यका अकर्ता ही समझो ॥२००॥

अब भावकर्मका कर्ता चेतन ही है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ये तु स्वभावनिबन्ध कलपन्ति नेम-

अज्ञानमग्नमहसो वत ते वराका ।

कुर्वन्ति कर्म तत एव हि भावकर्म-

कर्ता स्वयं भवति चेतन एव नाम्ब ॥२०१॥

अर्थ—आचार्य खेदपूर्वक कहते हैं कि जो पुरुष वस्तुस्वभावके इस नियमको अङ्गीकार नहीं करते हैं तथा जिनका आत्मतेज अज्ञानमें डूब गया है वे दीन हुए कर्म करते हैं। इसलिये भावकर्मका कर्ता चेतन ही है, अन्य नहीं है।

भावार्थ—निश्चयनय दो विभिन्न द्रव्योंमें कर्तृ-कर्मभावका निषेध करता है, इसलिये आत्मा द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है, इतना तो निश्चित हो चुका। अब रागादिक भावकर्मके कर्ताका विचार है, सो यह रागादिक भावकर्म उपादानोपादेयसम्बन्धकी अपेक्षा आत्माकी ही परिणति है क्योंकि आत्मा ही रागादिकरूप परिणमन करता है। अतः जब ये आत्माके ही परिणमन हैं तब आत्मा ही इनका कर्ता हो सकता है, अन्य द्रव्य नहीं। परन्तु ये रागादिक आत्माके स्वभाव नहीं हैं, परद्रव्यके सम्बन्धसे होनेवाले अशुद्धभाव है। अज्ञानदशमें ही आत्मा इनका कर्ता होता है, ज्ञानी दशमें नहीं ॥२०१॥

आगे इसी कथनको युक्ति द्वारा पुष्ट करते हैं—

मिच्छत जइ पयडी मिच्छाइट्टी करेइ अप्पाण ।

तह्मा अचेदणा दे पयडी णणु कारगो पत्तो ॥३२८॥

अहवा एसो जीवो पुग्गलदव्वस्स कुणइ मिच्छत्तं ।

तह्मा पुग्गलदव्व मिच्छाइट्टी ण पुण जीवो ॥३२९॥

अह जीवो पयडी तह पुग्गलदव्व कुणति मिच्छत्तं ।

तह्मा दोहिं कद त दोण्णि वि भुजति तस्स फल ॥३३०॥

अह ण पयडी ण जीवो पुग्गलदव्व करेदि मिच्छत्तं ।

तह्मा पुग्गलदव्वं मिच्छत्त तं तु ण हु मिच्छा ॥३३१॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—यदि मिथ्यात्व नामक प्रकृति आत्माको मिथ्यादृष्टि करती है अर्थात् मिथ्यात्वरूप भावकर्मको करती है तो हे 'साध्यमती' तुम्हारे सिद्धान्तमें अचेतन प्रकृति कारकपनको प्राप्त हो जावेगी अथवा यह जीव पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वको करता है ऐसा मानोगे तो पुद्गलद्रव्य मिथ्यादृष्टि हुआ, जीव तो मिथ्यादृष्टि नहीं हुआ अथवा जीव और प्रकृति दोनों ही मिलकर पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वको करते हैं तो दोनोंके द्वारा जो कार्य किया गया है, उसके फलको दोनों ही भोगेगे, परन्तु ऐसा बन नहीं सकता क्योंकि भोक्तृपन चेतनका धर्म होनेसे जीवमें ही हो सकता है, जब प्रकृतिमें नहीं। कदाचित् यह मानो कि प्रकृति और जीव

१ साध्यमतमें आत्माको तो अकर्ता ही माना है और प्रकृति को ही कर्ता माना है। उसी अभिप्रायको लेकर आचार्यका कहना है कि यदि आत्माको सर्वथा शुद्ध माना जावे और मिथ्यात्वादि भावोंका कर्ता प्रकृति को ही माना जावे तो ऐसा माननेवाला साध्यमतका ही अनुयायी होगा।

दोनों ही पुद्गलद्रव्यको मिथ्यादृष्टि नहीं करते हैं तो पुद्गलद्रव्य मिथ्यादृष्टि है, ऐसा कहना क्या मिथ्या नहीं है ?

विशेषार्थ—जीव ही मिथ्यात्व आदि भावकर्मका कर्ता है क्योंकि यदि उसे अचेतन प्रकृतिका कार्य माना जावेगा तो उसमें अचेतनपनका प्रसङ्ग आ जावेगा। जीव अपने ही मिथ्यात्वादि भावकर्मका कर्ता है अर्थात् जीवमें जो मिथ्यात्वादि भावकर्मरूप परिणति होती है उसीका कर्ता जीव है। पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वादि भावकर्म जीवके द्वारा किये जाते हैं, यदि ऐसा माना जावे, तो पुद्गलद्रव्यमें चेतनपनका प्रसङ्ग आ जावेगा। जीव और प्रकृति दोनों ही मिथ्यात्वादिभावकर्मके कर्ता हैं, यदि ऐसा माना जावे, तो जीवके समान अचेतन प्रकृतिके भी उसका फल भोगनेका प्रसङ्ग आ जावेगा। यदि यह कहा जावे कि जीव और प्रकृति दोनों ही मिथ्यात्वादि भावकर्मके कर्ता नहीं हैं तो यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि इस पक्षमें पुद्गलद्रव्यसे मिथ्यात्वादि भावका प्रसङ्ग स्वभावसे ही मानना पड़ेगा। इससे यह सिद्ध हुआ कि रागादिक भावकर्म जीवके ही हैं, जीव ही इनका कर्ता है और ये जीवके ही कर्म हैं।

भावकर्म रागादिक है, यह अज्ञानावस्थामें मिथ्यात्वके सद्भावसे जीवके होते हैं, जीव ही इनका कर्ता है, यही भाव संसारके कारण हैं। जीवाजीवाधिकारमें जो यह कहा है कि ये वर्णादिक व रागादिकभाव जीवके नहीं हैं, सो उसका यह तात्पर्य है—उस अधिकारमें जीवकी परद्रव्यसे सर्वथा पृथक् जनानेका उपदेश है, अतः वहाँ पर उन्हीं भावोंका ग्रहण है जो जीवकी सर्व अवस्थाओंमें पाये जावे। अतः ज्ञानदर्शन ही ऐसे है जो जीवत्वके साथ व्यापक होकर रहते हैं, रागादिकभाव इस तरहके नहीं हैं, वे कारणजन्य हानेसे औपाधिक भाव हैं, अतः जीवकी सर्व अवस्थाओंमें उनकी व्याप्ति नहीं है। वस्तुके ऊपर विचार किया जावे तो जो-जो अवस्थायें वस्तुकी होती हैं उन-उन अवस्थाओंका उसके साथ अभेद सम्बन्ध रहता है। जो वस्तु जिस कालमें जिस रूप परिणमती है उस कालमें वह तन्मय हो जाती है। तब जिस समय आत्मा रागादिरूप परिणमता है उस समय आत्माका रागादिकके साथ अभेद है और तज्जन्य जो आकुलता होती है उसका भोक्ता भी यही आत्मा होता है। अतः आत्माको सर्वथा रागादि रहित मानना संसार और मोक्ष दोनोंके स्वरूपका अपलाप करना है और इसका फल अनन्त संसार ही है ॥३२८-३२९-३३०-३३१॥

अब यही भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

शार्बलविक्रीडितछन्द

कार्यत्वादकृतं व कर्म न च तज्जीवप्रकृत्योर्द्वयो-

रज्ञाया प्रकृते स्वकार्यफलभुग्भावानुपपन्नत् कृति ।

नैकस्या प्रकृतेरचिरवत्समाज्जीवोऽस्य कर्ता ततो

जीवस्यैव च कर्म तच्चिदनुगं ज्ञाता न चस्पृष्टगल ॥२०२॥

अर्थ—रागादिक भावकर्म, कार्य होनेसे बिना किया हुआ नहीं हो सकता अर्थात् जब

वह कार्य है तब किसी न किसीका किया हुआ अवश्य होगा। जीव और प्रकृति इन दोनोंका वह कार्य है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर जीवकी तरह अचेतन जो प्रकृति है उसके भी उस कार्यके फलके भोगनेका प्रसङ्ग आता है। केवल एक प्रकृतिका भी कार्य नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकृति अचेतन है, अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति हा नहीं सकती। इसलिये जीव ही इसका कर्ता है और जीवका ही यह कर्म है क्योंकि यह रागादिक भावकर्म चैतन्यानुगामी अर्थात् चेतन है और पुद्गल, जडरूप है, जडरूप होनेसे पुद्गल इसका कर्ता नहीं हो सकता ॥२०२॥

भावार्थ—रागादिक चेतन है, अतः उनका कर्ता चेतन ही हो सकता है। पौद्गलिक द्रव्यकर्म अचेतन है, अतः उनका कर्ता नहीं हो सकता। यह कथन उपादानकारणकी अपेक्षा है, निमित्तकारणकी अपेक्षा नहीं। रागादिकका उपादानकारण आत्मा है और निमित्तकारण पौद्गलिक द्रव्य।

आगे कर्म ही रागादिक भावकर्मका कर्ता है, इसका निराकरण करते हैं—

शार्बलविक्रीडितछन्द

कर्मैव प्रवितन्व्य कर्तुं हतकैः क्षिप्यात्मनः कर्तुं ता

कर्तामैष कथञ्चिदित्यचलिता कैश्चिच्छ्रुति कोपिता ।

तेषामुद्धतमोहमुद्रितधिया बोधस्य संशुद्धये

न्याद्वादप्रतिबन्धलब्धविजया वस्तुस्थिति स्तूयते ॥२०३॥

अर्थ—कितने हो आत्मघाती पुरुषोंने आत्माके कर्तापनका निराकरण कर तथा 'कर्म ही रागादिक भावोका कर्ता है' ऐसी तर्कणा कर 'यह आत्मा कथञ्चित् रागादिक भावोका कर्ता है' इस निर्बाध श्रुतिको कुपित किया है। प्रचण्ड मोहसे जिनकी बुद्धि आधृत हो गई, ऐसे उन पुरुषोंके ज्ञानकी शुद्धिके लिये स्याद्वादके प्रतिबन्धसे विजय प्राप्त करनेवाली वस्तुस्थिति कही जाती है।

भावार्थ—साख्यमतका अनुसरण करनेवाले कितने ही पुरुष आत्माको सर्वथा अकर्ता मान द्रव्यकर्मको ही रागादिक भावोका कर्ता मानते हैं। सो ऐसा माननेवाले पुरुष 'आत्मा कथञ्चित् रागादिक भावोका कर्ता है' इस निर्बाध जिनवाणीको कुपित करते हैं—उसके विरुद्ध आचरण करते हैं। वैभाविक शक्तिके कारण आत्मामें रागादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है, इस योग्यताकी अपेक्षा रागादिकका कर्ता आत्मा है। परन्तु यह योग्यता द्रव्यकर्मके विपाकके बिना विकसित नहीं होती। इसलिये निमित्तप्रधान दृष्टिमें रागादिकका कर्ता आत्मा नहीं है किन्तु द्रव्यकर्मका विपाक है। ऐसा जिनवाणीका कथन निर्बाध है—उसका कोई खण्डन नहीं कर सकता। जिनपुरुषोंकी बुद्धि तीव्र मिथ्यात्वके उदयसे आधृत हो गई है उन्हें वस्तुका वास्तविक स्वरूप दृष्टिगत नहीं होता, अतएव उनके ज्ञानकी शुद्धिके लिये यहाँ

स्याद्वाक्के द्वारा लगाये हुए प्रतिबन्धसे—स्वच्छन्द मान्यताओंकी रुकावटसे विजय प्राप्त करनेवाली वस्तुस्थिति कही जाती है ॥२०३॥

आगे उसी वस्तुस्थितिको कहते हैं—

कम्मेहिं दु अण्णाणी किज्जइ णाणी तहेव कम्मेहिं ।
 कम्मेहिं सुवाविज्जइ जग्गाविज्जइ तहेव कम्मेहिं ॥३३२॥
 कम्मेहिं सुहाविज्जइ दुक्खाविज्जइ तहेव कम्मेहिं ।
 कम्मेहिं य मिच्छत्त णिज्जइ णिज्जइ असज्जम चेव ॥३३३॥
 कम्मेहिं भमादिज्जइ उट्ठमहो चावि तिरियलोय य ।
 कम्मेहिं चेव किज्जइ सुहासुहं जित्तिं किंचि ॥३३४॥
 जह्मा कम्म कुव्वइ कम्म देई हरत्तिं ज किंचि ।
 तह्मा उ सच्चजीवा अकारया हुंति आवण्णा ॥३३५॥
 पुरिसित्थियाहिलासी इत्थीकम्म च पुरिसमहिलसइ ।
 एसा आयरियपरपरागया एरिसी दु सुई ॥३३६॥
 तह्मा ण को वि जीवो अबंभचारी उ अन्न उवएसे ।
 जह्मा कम्म चेव हि कम्म अहिलसइ इदि भणिय ॥३३७॥
 जह्मा घाएइ पर परेण घाइज्जए य सा पयडी
 एएणच्छेण किर भण्णइ परघायणामित्ति ॥३३८॥
 तह्मा ण को वि जीवो वघायओ अत्थि अन्न उवदेसे ।
 जह्मा कम्म चेव हि कम्म घाएदि इदि भणिय ३३९॥
 एव संसुवएस जे उ परूविंति एरिस समणा ।
 तेसिं पयडी कुव्वइ अप्पा य अकारया सच्चे ॥३४०॥
 अहवा मण्णसि मज्झं अप्पा अप्पाणमप्पणो कुणई ।
 एसो मिच्छसहावो तुम्ह एय म्मुणतस्स ॥३४१॥
 अप्पा णिच्चो असत्थिज्जपदेसो देसिओ उ समयम्हि ।
 ण वि सो सक्कइ तत्तो हीणो अहिओ य काउं जे ॥३४२॥
 जीवस्स जीवरूप वित्थरदो जाण लोगमिचं खु ।
 तत्तो सो किं हीणो अहिओ व कह कुणइ दब्ब ॥३४३॥

अहं जाणओ उ भावो णाणसहावेण अत्थि इति मयं ।

तद्धा ण वि अप्पा अप्पय तु सयमप्पणो कुणइ ॥३४४॥

(त्रयोदशकम्)

अर्थ—जिसप्रकार जीव कर्मोंसे अज्ञानी किया जाता है उसीप्रकार कर्मोंसे ज्ञानी किया जाता है, जिसप्रकार कर्मोंसे सुखाया जाता है, उसीप्रकार कर्मोंसे जगाया जाता है, जिसप्रकार कर्मोंसे सुखी किया जाता है, उसीप्रकार कर्मोंसे दुखी किया जाता है। कर्मोंसे मिथ्यात्वको प्राप्त कराया जाता है, कर्मोंसे असयमको भी प्राप्त कराया जाता है, कर्मोंसे जीव ऊर्ध्वलोक, अधोलोक और मध्यलोकमें भ्रमाया जाता है तथा शुभ-अशुभ जितने कुछ भाव हैं वे सब कर्मोंसे किये जाते हैं, क्योंकि कर्म ही करता है, कर्म ही देता है, कर्म ही हरता है, जो कुछ है उसे कर्म ही करता है, इससे सम्पूर्ण जीव अकर्ता ठहरे। जब पुत्र-द-का उदय आता है उस कालमें पुरुष स्त्रीरमणकी अभिलाषा करता है और स्त्रीवेदके उदयमें आत्मा पुरुषरमणकी अभिलाषा करता है। यह आचार्यपरम्परासे आई हुई श्रुति है, इसलिये कोई भी जीव हमारे सिद्धान्तके अनुकूल अन्नद्वारा नहीं है क्योंकि कर्म ही कर्मकी अभिलाषा करता है, ऐसा कहा है। जिस कारण परका घातता है अथवा परके द्वारा घाता जाता है, यह भी प्रकृति है, इसी अर्थको लेकर कहते हैं कि परघात नामा प्रकृति है। इसलिये हमारे सिद्धान्तके उपदेशसे कोई जीव परका घात करनेवाला नहीं है क्योंकि कर्म ही कर्मको घातता है ऐसा कहा गया है। इसप्रकार जो श्रमण इस परिपाटीसे साख्यमतके उपदेशका प्रतिपादन करते हैं उनके मतमें प्रकृति ही करनेवाली है और सम्पूर्ण आत्मा अकारक है। अब आत्माको कर्ता माननेके लिये आपका यह अभिमत है कि हमारा आत्मा स्वकीय आत्माको करता है तो तुम्हारा ऐसा मानना मिथ्या है क्योंकि आत्मा आगममें नित्य और असंख्यत प्रदेशी कहा गया है, उससे न तो कोई उसे अधिक कर सकता है और न हीन कर सकता है। जीवका जीवरूप विस्तारसे लोकप्रमाण जानो, ऐसा जो जीवद्रव्य है उससे हीन और अधिक कोई कैसे कर सकता है ? अथवा ऐसा माना जावे कि जायकभाव ज्ञानस्वभावसे स्थित है तो इसी कारणसे आत्मा अपने आत्माको नहीं करता है।

विशेषार्थ—कर्म ही आत्माको अज्ञानी करता है क्योंकि ज्ञानावरणकर्मके उदयके बिना आत्मामें अज्ञानकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको ज्ञानी बनाता है, क्योंकि ज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमके बिना आत्मामें ज्ञानका विकास नहीं होता है। कर्म ही आत्माको सुलाता है क्योंकि निद्रा नामक कर्मके उदयके बिना आत्मामें शयनक्रियाकी उत्पत्ति नहीं होती है। कर्म ही आत्माको जगाता है क्योंकि निद्रानामक दर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमके बिना आत्मामें जागरणरूप क्रियाका उपपत्ति असंभव है। कर्म ही आत्माको सुखी करता है क्योंकि सातावेदनीयकर्मके उदयके अभावमें सुखका लाभ असंभव है, कर्म ही आत्माको दुःखी करता है क्योंकि असातावेदनीयकर्मके उदयके बिना दुःखकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको मिथ्यादृष्टि बनाता है क्योंकि मिथ्यात्व नामक दर्शनसोहके उदयके अभावमें

आत्मामें मिथ्यादर्शन पर्यायकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको असयमी बनाता है क्योंकि चारित्रमोहकर्मके उदय बिना आत्मामें असयमभाव नहीं हाता है। कर्म ही आत्माको ऊर्द्ध, अधो और मध्यलोकमें ले जाता है क्योंकि आनुपूर्विकर्मके उदय बिना आत्माका इन स्थानोंमें गमन असिद्ध है। और इनके सिवाय अन्य भां जो कुछ शुभ अथवा अनुभूलूप जितने भाव है उन सभीको कर्म ही करता है क्योंकि प्रशस्तराग और अप्रशस्तराग नामक कर्मके उदय बिना आत्मामें इन भावोंका अस्तित्व नहीं पाया जाता। जिस कारण इस पद्धतिसे स्वतन्त्र होकर कर्म ही करता है, कर्म ही देता है और कर्म ही हरता है, उस कारण सभी जीव नित्य ही एकान्तसे अकर्ता ही है ऐसा हम निश्चय करते हैं।

इसके सिवाय श्रुति भी, जो हमने कहा है, इसी अर्थको कहती है—पुरुषवेद नामक कर्मके उदयसे यह जीव स्त्रीकी अभिलाषा करता है, इन वाक्योंसे कर्म ही कर्मकी अभिलाषा करता है, इसका समर्थन होनेसे और जीव अब्रह्मका कर्ता है, इसका असमर्थन होनेसे जीवके अब्रह्मके कर्तापनका निषेध अपने आप आ जाता है। तथा जो परका मारता है और परके द्वारा मारा जाता है वह परघात नामका कर्म है ऐसा जो वाक्य है उससे कर्म ही कर्मका घात करता है इसका समर्थन होनेसे तथा जीवमें परघातके कर्तापनका प्रतिषेध होनेसे जीव सर्वथा ही अकर्ता है इस बातको सिद्ध किया गया है। इसप्रकार इस सांख्यसमयका स्वीय प्रज्ञाके अपराधसे सूत्रके अर्थको नहीं जाननेवाले कुछ श्रमणाभास प्ररूपित करते हैं, सो उन श्रमणाभासोंने एकान्तसे प्रकृतिको ही कर्ता स्वीकार किया है। अतः समस्त जीवोंके एकान्त रूपसे अकर्तापनकी आपत्ति आती है और इसीसे 'जीव कर्ता है' इस श्रुतिके कोपका परिहार करना अशक्य है।

यहाँपर कोई तटस्थ यह कहता है कि कर्म आत्माके पर्यायरूप अज्ञान आदि समस्त भावोंका करता है और आत्मा द्रव्यरूप एक आत्माका ही करता है, इसलिये 'जीव कर्ता है' इस श्रुतिका कोप नहीं हो सकता है। सो उसका यह अभिप्राय मिथ्या ही है, क्योंकि जीव द्रव्यरूपसे नित्य है तथा लोकके बराबर असंख्येय प्रदेशी है। इनमें जो नित्य है वह कार्यरूप नहीं हो सकता, क्योंकि कृतकपन और नित्यपनका परस्पर विरोध है और न अवस्थित असंख्येय प्रदेशवाले जीवके एतादृश पुद्गलस्कन्धके समान प्रदेशोंके प्रक्षेपण और अपकर्षणके द्वारा कार्यपन हो सकता है, क्योंकि प्रदेशोंके प्रक्षेपण और अपकर्षणके रहते हुए उसके एकपन में व्याघात होता है। और न समस्त लोकरूपी भवनके विस्तारके बराबर जिसका विस्तार है, ऐसे जीवके प्रदेशोंके सकोच और विस्तारके द्वारा भी कार्यपन बन सकता है, क्योंकि प्रदेशोंका सकोच और विस्तार भी सूत्रे और गीले चमड़ेके समान अपने निश्चित विस्तारसे हीनाधिक नहीं किया जा सकता है।

१ ग्रन्थान्तरोमें आनुपूर्व्यनामकर्मका कार्य विग्रहगतिमें आत्माके प्रदेशोका पूर्वपर्यायके आकार रक्षना बतलाया गया है। जेष्ठान्तरमें ले जाना नहीं। यह कार्य गतिनामकर्मका है। आनुपूर्व्यनामकर्मका उदय विग्रहगतिमें ही होता है क्योंकि वह क्षेत्रविपाकी है।

और जो कोई ऐसा मानता है कि वस्तुके स्वभावका अपोहन करना सर्वथा अशक्य है, अतः जीवका जो ज्ञायकभाव है वह ज्ञानस्वभावसे सदा ही विद्यमान रहता है। और उस तरह विद्यमान रहता हुआ ज्ञायकभाव मिथ्यात्वादि भावोंका कर्ता नहीं होता, क्योंकि ज्ञायकपन और कर्तापनमें अत्यन्त विरोध है। तथा मिथ्यात्व आदि भाव होते अवश्य हैं, पर उनका कर्ता कर्म ही है। आचार्य कहते हैं कि ऐसी वासनाका जो उन्मेष है वह 'आत्मा आत्माको करता है' इस मान्यताका सम्पूर्णरूपसे खण्डन ही करता है। इसलिये ऐसा मानना उचित है कि आत्माका जो ज्ञायकभाव है वह सामान्यकी अपेक्षा ज्ञानस्वभाव में अवस्थित होनेपर भी कर्मजन्य मिथ्यात्वादि भावोंकी जिस समय जान रहा है उस समय अनादिकालसे ज्ञय और ज्ञानमें भेदविज्ञान न होनेसे परको आत्मा जानने लगता है, इस विशेषकी अपेक्षा अज्ञानरूप ज्ञानपरिणामोंके करनेसे वह कर्ता है। परन्तु आत्माका यह कर्तापन तभी तक मानना चाहिये जब तक कि उस समयसे लेकर ज्ञय और ज्ञानके भेद-विज्ञानकी पूर्णता नहीं हो। पूर्णता होनेपर आत्मा आत्माको ही जानने लगता है। अतएव विशेषकी अपेक्षा भी मात्र ज्ञानरूप ज्ञानके परिणामसे परिणमन करनेवाले स्वद्रव्यका केवल ज्ञाता रह जाता है, अतः साक्षात् अकर्ता ही है।

भाषार्थ—स्याद्वादके मर्मको अच्छी तरह न जाननेके कारण कितने ही जैन मुनि भी वस्तुस्वभावका अन्यथा निरूपण करते हैं सो उनका यह निरूपण सांख्यमतके आशयके सदृश ही जानना चाहिये। उनका कहना है कि ये जो रागादिक भावकर्म होते हैं इनका कर्ता आत्मा नहीं है, यह तो मांहादिक कर्मप्रकृतिके उदयका कार्य है। इसी तरह ज्ञान, अज्ञान, मोना, जागना, सुख, दुःख, मिथ्यात्व, असयम, चारो गतियोंमें भ्रमण तथा शुभ-अशुभभाव आदि जो भी भाव हैं उन सब भावोंका कर्म ही कर्ता है, जीव अकर्ता है। यही जैनशास्त्रोंका मत है कि पुरुषवेदके उदयसे स्त्री रमणकी अभिलाषा होती है और स्त्रीवेदके उदयसे पुरुष रमणकी इच्छा होती है तथा उपघातादि प्रकृतियोंके निमित्तसे ही परस्पर घात होता है। सांख्यमतवाले भी यही कहते हैं कि पुरुष अर्थात् आत्मा अकर्ता है और प्रकृति ही कर्त्री है।

इस पूर्वपक्षका समाधान करते हुए आचार्य कहते हैं कि ऐसा माननेवालोंके ऊपर स्याद्वादवाणीका, जो आत्माको कथञ्चित् कर्ता मानती है, कोप अवश्य होगा। उस कोपका वारण करनेके लिये 'आत्मा तो अपने आपका कर्ता है और इन मिथ्यात्वादि भावोंका कर्ता कर्म ही है' यह कहना भी संगत नहीं है, क्योंकि आत्मा तो द्रव्यकी अपेक्षा नित्य है तथा असंख्यातप्रदेशी है, इसलिये यहाँ तो कुछ करनेके लिये है ही नहीं। भावरूप रागादिक परिणामोंका कर्ता कर्म ही है, अतः आत्मा तो अकर्ता ही रहा। इस स्थितिमें भी स्याद्वादवाणीका कोप तो पूर्ववत् ही रहा, अतः आत्माको कथञ्चित् अकर्ता और कथञ्चित् कर्ता मानना ही स्याद्वाद है। सामान्य ज्ञायकभावकी अपेक्षासे तो आत्मा अकर्ता है परन्तु विशेषकी अपेक्षा जो ये रागादिकभाव होते हैं अज्ञानावस्थामें उनका कर्ता ही है। यही श्रीकुन्दकुन्द स्वामीका मत है ॥३३२-३४४॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशमें प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

भाऽकर्तारममी स्पृशन्तु पुरुष साख्या इवाप्यार्हता

कर्तार कलयन्तु तं किल सदा भेदावबोधोदाध ।

ऊर्ध्वं तूद्धतबोधधामनियत प्रत्यक्षमेव स्वयं

पश्यन्तु च्युतकर्तृभावमचल ज्ञातारमेक परम् ॥२०४॥

अर्थ—साख्योंके सदृश ये जैन मुनि भी आत्माको सर्वथा अकर्ता मत मानें, भेदज्ञानके पहले उसे सदा कर्ता मानें और भेदज्ञान होनेके ऊपर उत्कृष्ट ज्ञानमन्दिरमें निश्चित इस स्वयं प्रत्यक्ष आत्माको कर्तृत्वसे रहित, अचल और एक परम ज्ञाता ही देखें ।

भाषार्थ—जिस प्रकार साख्यमतवाले आत्माको एकान्तसे अकर्ता मानते हैं उस प्रकार जैन मुनि भी उसे सर्वथा अकर्ता मत समझे, क्योंकि भेदज्ञानके पूर्व अज्ञानवशमे आत्मा रागादिभावोंका कर्ता है और भेदज्ञानके अनन्तर आत्मा एक ज्ञाता ही रह जाता है, उसका कर्तापन स्वयं छूट जाता है । इसलिये स्याद्वादकी दृष्टिसे ऐसा ही श्रद्धान करना उचित है ॥२०४॥

आगे क्षणिक होनेसे कर्ता अन्य है और भाक्ता अन्य है, बौद्धोंकी इस मान्यताका निग-
करण करते हुए कलश कहते हैं—

मालिनोछन्द

क्षणिकमिदमिहैक कल्पयिस्वात्मतत्त्व

निजमनसि विषये कर्तृभोक्तोर्विभेदम् ।

अपहरति विमोहं तस्य नित्यामृतौघै

स्वयमयमभिषिञ्चिष्यमकार एव ॥२०५॥

अर्थ—इस संसारमें इस आत्मतत्त्वको क्षणिक मानकर एक—बौद्ध अपने मनमें कर्ता और भोक्तामें भेद मानता है । सो यह चैतन्यका चमत्कार ही कथञ्चित् नित्यरूप अमृतके प्रवाहोंसे स्वयं सींचता हुआ उसके उस विमोहको दूर करता है ।

भाषार्थ—पर्यायदृष्टिसे विचार किया जावे तो कर्ता अन्य है और भाक्ता अन्य है । और जब द्रव्यदृष्टिसे विचार किया जावे तब जा कर्ता है वहाँ भाक्ता है । क्षणिकवादी बौद्ध कर्ता और भोक्तामें सर्वथा भेद मानते हैं । उनका कहना है कि जो प्रथम क्षण था वह दूसरे क्षणमें नहीं है क्योंकि परिणमन सर्वदा बदलता रहता है । बौद्धोंका यह कहना सर्वथा सगत नहीं है क्योंकि वस्तु द्रव्यदृष्टिसे नित्य है तथा ऐसा प्रत्यभिज्ञान भी होता है । कहा भी है—

नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञानाच्च कस्मात्तद्विच्छिदा ।

क्षणिक कालभेदात्ते बुद्धयसवरदोषत ॥२०६॥ (नागमीमांसा)

यही जो प्रत्यभिज्ञान है वह सर्वथा अनित्यके व्यामोहको दूर करता है । यदि वस्तु

सर्वथा क्षणिक मानी जावे तो 'यह वही देवदत्त है जिसे पहले देखा था' ऐसा प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता ॥२०५॥

आगे इस क्षणिकवादका युक्तिके द्वारा निराकरण करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

वृत्त्यशभेदतोऽत्यन्तं वृत्तिमन्त्राशकत्वेनात् ।

अन्य करोति भुङ्क्तेऽन्य इत्येकान्तश्चकास्तु मा ॥२०६॥

अर्थ—वृत्त्यशोंके सर्वथा भिन्न होनेसे वृत्तिमान्के नाशकी कल्पना कर अन्य करता है, अन्य भोगता है, ऐसा एकान्त सुशोभित न हो ।

भावार्थ—प्रतिमसय जो पदार्थोंकी अवस्था होती है उसे वृत्त्यश कहते हैं । उनको सर्वथा भिन्न मानकर वृत्तिमान् पदार्थोंके नाशकी कल्पना द्वारा अन्य करता है, अन्य भोगता है, ऐसा जो एकान्त है सो सर्वथा अयुक्त है । क्योंकि पर्यायोंके नाशसे यदि पर्यायोंका नाश माना जावे तो जिसने हिंसाका अभिप्राय किया वह तो क्षणिकपनसे नष्ट हो गया और जिस चित्ने हिंसाका अभिप्राय नहीं किया वही घात करनेवाला हुआ और जिसने घात किया वह नष्ट हो गया और इस हिंसाकर्मसे जिसे बन्ध हुआ वह भिन्न है । तथा वह चित् जो बन्ध अवस्थाको प्राप्त हुआ था वह क्षणिकपनसे नष्ट हो गया । अतः अन्य चित्की ही मुक्ति हुई, इत्यादि अनेक दोषोंका डम पक्षमे मद्भाव है, इसलिये क्षणिकपक्ष हेय है ॥२०६॥

अब अनेकान्तद्वारा क्षणिकवादका निषेध करते हैं—

केहिचि दु पज्जयेहिं विणस्सए णेव केहिचि दु जीवो ।

जह्मा तह्मा कुण्वदि सो वा अण्णो व णेयतो ॥३४५॥

केहिचि दु पज्जयेहिं विणस्सए णेव केहिचि दु जीवो ।

जह्मा तह्मा वेददि सो वा अण्णो व णेयतो ॥३४६॥

जो चेव कुणइ सोचिय ण वेयए जस्स एस सिद्धंतो ।

सो जीवो णायव्वो मिच्छादिट्ठी अणारिहदो ॥३४७॥

अण्णो करेइ अण्णो परिभुंजइ जस्स एस सिद्धंतो ।

सो जीवो णादव्वो मिच्छादिट्ठी अणारिहदो ॥३४८॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—क्योंकि जीव नामक पदार्थ कितनी ही पर्यायोंके द्वारा विनाशको प्राप्त होता है और कितनी ही पर्यायोंके द्वारा विनाशको प्राप्त नहीं होता, इसलिये वही जीव करता अथवा अन्य जीव करता है, ऐसा एकान्त नहीं है । क्योंकि जीव नामक पदार्थ कितनी ही पर्यायोंसे

नाशको प्राप्त होता है और कितनी ही पर्यायोंसे नाशको प्राप्त नहीं होता, इसलिये वही जीव भोगता है या अन्य जीव भोगता है, ऐसा एकान्त नहीं है। जो जीव करता है वही नहीं भोगता है, ऐसा जिसका सिद्धान्त है, उस जीवको मिथ्यादृष्टि तथा अर्हन्तके मतसे बाह्य जानना चाहिये। इसी तरह अन्य जीव करता है और अन्य जीव भोगता है, यह जिम्मा सिद्धान्त है, उस जीवको मिथ्यादृष्टि तथा अर्हन्तके मतसे बहिर्भूत जानना चाहिये।

विशेषार्थ—क्योंकि प्रत्येक समय सभबते हुए अगुरुलघुगुणके परिणामद्वारा जीव क्षणिक है और अचलित चैतन्यके अन्वयरूप गुणके द्वारा नित्य है, इसलिये जीव कितनी ही पर्यायोंके द्वारा नष्ट होता है और कितनी ही पर्यायोंके द्वारा नष्ट नहीं होता है। इस तरह जीवका स्वभाव दो स्वभाववाला है। इससे यह सिद्ध होता है कि जा करता है वही भागता है और अन्य भी भोगता है। जो भोगता है वही करता है अथवा अन्य भी करता है, ऐसा एकान्त नहीं है। पर्यायदृष्टिसे जिसने कार्य किया था वह पर्याय तो भागनेके समय नहीं रहता, अतः वह कहना असंगत नहीं कि करनेवाला अन्य था और भागनेवाला अन्य है। और जब द्रव्यदृष्टिसे देखते हैं तब जो जीव करनेके समय था वही तो भागनेके समय द्रव्यरूपसे नित्य है। अतः जो करता है वही भोगता है, ऐसा माननेमें कोई आपत्ति नहीं, क्योंकि जीव नामक पदार्थ द्रव्यपर्यायात्मक है। इसी अभिप्रायको लेकर आचार्य महाराजका कहना है कि जो भागता है वही जीव करता है अथवा अन्य ही करता है ऐसा एकान्त नहीं है। अनेकान्तसे ऐसी वस्तुव्यवस्था होनेपर भी बौद्धसिद्धान्तीका कहना है कि जो वर्तमान क्षणमें है, उसीमें परमार्थसत्त्वकी अपेक्षा वस्तुत्व है अर्थात् वही वस्तु है। इस प्रकार वस्तुके अंशमें भी वस्तुपनका आरोपकर शुद्धनयके लाभसे ऋजुसूत्रनयके एकान्तमें स्थिर हाकर 'जो जीव करता है वही नहीं भोगता है, अन्य जीव करता है और अन्य भागता है' ऐसा अवलोकन करता है, उसे मिथ्यादृष्टि ही जानना चाहिये। वृत्तिमान पदार्थके जा वृत्तिरूप अंश है उनमें क्षणिकपन होनेपर भी वृत्तिमान् जो चैतन्यचमत्कार है उसका टङ्कात्कीर्णरूपसे ही अन्तरङ्गमें प्रतिभास होता रहता है ॥३४५-३४८॥

अब इसी अर्थको कलशमें दिखाते हैं—

शार्वूलविक्रीडितछन्द

आत्मानं परिशुद्धमीप्सुभिरतिव्याप्तिं प्रपद्यान्धकै

कालोपाधिवशादशुद्धिमभिर्कां तत्रापि मत्वा परै ।

चैतन्य क्षणिक प्रकल्प्य शुधुर्कं शुद्धजुंमूर्तरितै-

रात्मा न्युज्जित एष हासवदहो निस्सूत्रमुक्तेष्वभि ॥३००॥

अर्थ—सर्वथा शुद्ध आत्माकी इच्छा करनेवाले अज्ञानी बौद्धोंने अतिव्याप्तिको प्राप्त होकर तथा कालकी उपाधिके बलसे उस आत्मामें भी अधिक अशुद्धता आती है ऐसा मान-

१, शुद्धजुंमूर्तरितै इत्यपि पाठ ।

कर शुद्ध ऋजुसूत्रनयसे प्रेरित हो चैतन्य क्षणिक ही है ऐसी कल्पना की है। सो जिस प्रकार सूत्ररहित केवल मोतियोंको देखनेवाले मनुष्य जिसप्रकार हारको छोड़ देते हैं अर्थात् उनकी दृष्टिमें मोती ही आते हैं, हार नहीं, उसी प्रकार आश्चर्य है कि उन बौद्धोंने इस आत्माको छोड़ दिया है। अर्थात् उनकी दृष्टिमें आत्माकी शुद्ध ऋजुसूत्रनयकी विषयभूत समयमात्र-व्यापी पर्याय ही आती है, सर्वपर्यायोंमें अन्वयरूपसे व्याप्त रहनेवाला आत्मा नहीं आता।

भावार्थ—आत्माको सम्पूर्णरूपसे शुद्ध अर्थात् परनिरपेक्ष माननेके इच्छुक बौद्धोंने विचार किया कि यदि आत्माको नित्य माना जावे तो उसमें कालकी अपेक्षा आती है, इसलिये कालकी उपाधिके बलसे उसमें अधिक अशुद्धता आ जावेगी और ऐसी अशुद्धता आत्मातिरिक्त द्रव्योमें भी पाई जाती है। अतः अतिव्याप्ति दोष आवेगा, इस भयसे उन्होंने शुद्ध ऋजुसूत्रनयका विषय जो वर्तमान पर्याय है उतना ही क्षणिक चैतन्य है, ऐसी कल्पना की है। इस कल्पनासे उन्होंने मात्र पर्यायोको तो ग्रहण किया है परन्तु उन पर्यायोंका आधारभूत जो आत्मा है उसे छोड़ दिया है। जिम् प्रकार अनेक मोतियोंका एक सूत्रमें गुम्फनकर हार बनाया जाता है, यहाँ जो मनुष्य केवल मोतियोंको देखते हैं, सूत्रको नहीं देखते, वे हारके लाभसे वञ्चित रहते हैं क्योंकि सूत्रके बिना केवल मोतियोंसे हारकी उत्पत्ति सम्भव नहीं। इसी प्रकार जो मनुष्य आत्माकी समय-समयव्यापी पर्यायोको तो देखते हैं परन्तु उन सब पर्यायोमें अनुस्यूत रहनेवाले द्रव्यको नहीं देखते वे आत्मासे वञ्चित हैं। दृश्यमान पुद्गल-द्रव्यके समान आत्मा भी द्रव्य और पर्यायरूप ही प्रत्येक ज्ञानी जीवके अनुभवमें आ रहा है, फिर भी बौद्धोंकी दृष्टि इस परमार्थसत्यकी ओर नहीं जाती। अतएव आचार्यने उन्हें 'अन्धक' और 'पृथुक' (बालक-अज्ञानी) जैसे शब्दोंसे निर्दिष्ट किया है। तथा प्रत्यक्षसिद्ध वस्तुस्वरूपका अपलप्य करनेके कारण 'अहो' शब्दके द्वारा आश्चर्य प्रकट किया है ॥२०॥

शार्बलविक्लीहितछन्द

कर्तुं वेदयितुश्च युक्तिवशतो भेदोऽस्त्वभेदोऽपि वा

कर्ता वेदयिता च मा भवतु वा वस्त्वेव सचिन्त्यताम् ।

प्रोता सूत्र इवात्मनोह निपुणैर्मैतुं न शक्या बवचि-

चित्चित्चिन्तामणिमालिकेयमभिज्ञोऽप्येका चकास्त्वेव न ॥२०८॥

अर्थ—कर्ता और भोक्तामें युक्तिके वशसे भेद हो अथवा अभेद हो, जो कर्ता है वह भोक्ता होवे अथवा न होवे, मात्र वस्तुका ही विचार किया जावे, चतुर मनुष्योंके द्वारा सूत्रमें गुम्फित मणियोंकी मालाके समान जो कहीं भेदी नहीं जा सकती, ऐसी ज्ञानी मनुष्योंके द्वारा आत्मामें गुम्फित यह एक चैतन्यरूप चिन्तामणिरत्नोकी माला ही मेरे सब ओर सुशोभित हो।

भावार्थ—वस्तु द्रव्यपर्यायस्वरूप है। आत्मा भी वस्तु है, अतः वह भी द्रव्यपर्याय-स्वरूप है। जब द्रव्यकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब जो कर्ता है वही भोक्ता है, यह विकल्प आता है और जब पर्यायकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब जो कर्ता है वह

भोका नहीं है, ऐसा विकल्प आता है। आचार्य कहते हैं कि नयविषयासे वस्तु जैसी है वैसी रहे, उस विकल्पमें न पढ़कर मात्र वस्तुका चिन्तन करना चाहिये। जिस प्रकार चतुर मनुष्योंके द्वारा सूतमें परोई हुई मणियोंकी माला भेदरूप न होकर अभेदरूपसे एक माला ही मानी जाती है उसी प्रकार ज्ञानों मनुष्योंके द्वारा आत्मामें अनुभूत जो चैतन्यगुणरूप चिन्तामणिरत्नोंकी माला है वह भेदरूप न होकर अभेदरूप एक चेतनद्रव्य ही है। आचार्य इच्छा प्रकट करते हैं कि यह एक अखण्ड चेतनद्रव्य ही मेरे लिये उपलब्ध हो अर्थात् तथा-भूत ही मेरी परिणति हो ॥२०८॥

अब व्यवहार और निश्चयदृष्टिसे कर्ता-कर्मका प्रतिपादन करनेके लिये कलशा कहते हैं—

रथोद्धताछन्द

व्यावहारिकदृष्टौ केवल कर्तृ-कर्म च विभिन्नमिष्यते ।

निश्चयेन यदि वस्तु चिन्त्यते कर्तृ-कर्म च सदैकमिष्यते ॥२०९॥

अर्थ—केवल व्यवहारनयकी दृष्टिसे ही कर्ता और कर्म भिन्न-भिन्न माने जाते हैं। यदि निश्चयनयसे वस्तुका विचार किया जाता है तो कर्ता और कर्म सदा एक ही माने जाते हैं।

भावार्थ—पर्यायाश्रित होनेसे व्यवहारनय भेदको विषय करता है और द्रव्याश्रित होनेसे निश्चयनय अभेदको विषय करता है। इसलिये व्यवहारनयकी दृष्टिसे जब निरूपण होता है तब कर्ता और कर्म पृथक्-पृथक् कहे जाते हैं, जैसे कुलाल घटका कर्ता है। और निश्चयनयकी दृष्टिसे जब कथन होता है तब कर्ता और कर्म एक ही कहे जाते हैं, जैसे मिट्टी घटका कर्ता है ॥२०९॥

आगे इसी कथनको गाथाशोभ प्रकट करते हैं—

जह सिप्पिओ उ कम्म कुव्वइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो वि य कम्म कुव्वदि ण य तम्मओ होइ ॥३४०॥

जह सिप्पिओ उ करणेहिं कुव्वइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो करणेहिं कुव्वइ ण य तम्मओ होइ ॥३५०॥

जह सिप्पिओ उ करणाणि गिह्वइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो करणाणि उ गिह्वइ ण य तम्मओ होइ ॥३५१॥

जह सिप्पिओ उ कम्मफलं भुज्जदि ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो कम्मफलं भुज्जइ ण य तम्मओ होइ ॥३५२॥

एव व्यवहारस्स उ वत्तव्वं दरिसण समासेण ।

सुणु णिच्छयस्स वयण परिणामकय तु ज होई ॥३५३॥

जह सिप्पिओ उ चिट्ठं कुव्वइ हवइ य तहा अणण्णो से ।
 तह जीवो वि य कम्मं कुव्वइ हवइ य अणण्णो से ॥३५४॥
 जह चिट्ठ कुव्वंतो उ सिप्पिओ णिच्च दुक्खिओ होई ।
 तत्तो सिया अणण्णो तह चेद्धंतो दुही जीवो ॥३५५॥

(सप्तकम्)

अर्थ—जैसे सुनार आदि कारीगर कटक, केयूर आदि आभूषणोंको बनाता है परन्तु वह कारीगर उन कटक, केयूरादि आभूषणरूप नहीं हो जाता, वैसे ही जीव भी ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्मोंको करता है परन्तु उन कर्मोंरूप नहीं हो जाता ।

जिस प्रकार शिल्पकार हथौड़ा, संडासी आदि करणोंके द्वारा आभूषणोंको बनाता है किन्तु उन करणोंरूप नहीं परिणमता है । इसी प्रकार जीव मनवचनकायके व्यापाररूप करणोंके द्वारा पुद्गलकर्मको करता है किन्तु उन करणोंरूप नहीं हो जाता है ।

जिस तरह शिल्पी हथौड़ा आदि करणोंको ग्रहण करता है किन्तु उन करणों स्वरूप नहीं हो जाता । उसी तरह जीव भी मनवचनकायके व्यापाररूप करणोंको ग्रहण करता है किन्तु तन्मय नहीं हो जाता है ।

जैसे सुनार उन आभूषणोंके फलस्वरूप ग्राम, धन आदि फलको भोगता है किन्तु उस फलस्वरूप नहीं होता है । वैसे ही यह जीव साता-असाता आदि कर्मोंके उदयसे प्राप्त सुख-दुःखादिको भोगता है परन्तु तन्मय नहीं हो जाता है ।

इस प्रकार व्यवहारनयका सिद्धान्त सक्षेपसे कहा गया । अब निश्चयनयके सिद्धान्तको सुनो, जो अपने परिणामसे किया जाता है ।

जैसे शिल्पी आभूषण बनानेके लिये चेष्टाको करता है और उस चेष्टासे तन्मय हो जाता है । वैसे ही जीव भी अपने परिणामस्वरूप चेष्टाको करता है और उस चेष्टासे तन्मय हो जाता है, उससे अन्य नहीं होता ।

और जैसे शिल्पी चेष्टा करता हुआ निरन्तर दुःखी होता है और उस दुःखसे वह अभिन्न रहता है । वैसे ही अपने परिणाम स्वरूप चेष्टाको करता हुआ जीव भी दुःखी होता है और उस दुःखसे अभिन्न रहता है ।

भावार्थ—जिस प्रकार सुवर्णकार आदि शिल्पी कुण्डलादि परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको करता है, हथौड़ा आदि परद्रव्यात्मक करणोंके द्वारा करता है, परद्रव्यात्मक हथौड़ा आदि करणोंको ग्रहण करता है और उन कुण्डलादि आभूषणोंके बनानेसे जो ग्राम-धन आदि फल मिलता है वसको भोगता है परन्तु वह अनेक द्रव्यरूप होनेके कारण उन करणादि पर-द्रव्योंसे भिन्न ही है और इसीसे तन्मय नहीं होता । अतएव वहाँपर निमित्त-नैमित्तिकभाव

मात्रसे ही कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यका व्यवहार होता है। उसी प्रकार आत्मा भी पुण्य-पापादिस्वरूप पुद्गलपरिणामात्मक कर्मको करता है, पुद्गलद्रव्यके परिणामस्वरूप काय, वचन और मनरूप करणोंके द्वारा करता है, पुद्गलपरिणामात्मक काय, वचन, और मनरूप करणोंको ग्रहण करता है और पुद्गलद्रव्यात्मक पुण्यपापसे जन्य सुख-दुःखस्वरूप पुद्गल-कर्मफलको भोगता है, परन्तु अनेक द्रव्यपनसे उनसे अन्य है, इसीसे तन्मय नहीं होता, अतएव उनमें निमित्त-नैमित्तिकभावमात्रसे ही कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यका व्यवहार होता है।

और जिस प्रकार कार्य करनेकी इच्छा करनेवाला वही शिल्पी चेट्टाके अनुकूल आत्म-परिणामरूप कर्मको करता है, और उस चेट्टाके अनुरूप सुख-दुःख लक्षण आत्मपरिणामात्मक जो फल है उसको भोगता है, यहाँ चेट्टा करनेवाला शिल्पी उस चेट्टासे भिन्नद्रव्य नहीं, किन्तु वह चेट्टा उसीका व्यापार है, इसलिये उससे तन्मय है। अतएव उन्हींमें परिणाम-परिणामी-भावसे कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यपनका निश्चय है। उसी प्रकार कार्यकी इच्छा करनेवाला आत्मा भी चेट्टास्वरूप आत्मपरिणामात्मक कर्मको करता है और दुःखरूप आत्मपरिणामात्मक चेट्टानुरूप कर्मफलको भोगता है तथा उस चेट्टासे एक द्रव्य होनेके कारण आत्मा भिन्न द्रव्य नहीं है। अतएव उससे तन्मय हो जाता है। इसलिये परिणाम-परिणामीभावसे उन्हींमें कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यपनका निश्चय है ॥३४९-३५॥

अब यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

नवटकछन्द

ननु परिणाम एव किल कर्म विनिश्चयत

स भवति नापरस्य परिणामिन एव भवेत् ।

न भवति कर्तृशून्यमिह कर्म न चैकतया

स्थितिरिह वस्तुनो भवतु कर्तृ तदेव तत् ॥३५०॥

अर्थ—निश्चयसे परिणाम ही कर्म है और वह परिणाम दूसरेका नहीं है किन्तु परिणामीका ही है। जो कर्म है वह कर्ताके बिना नहीं होता और वस्तुकी स्थिति एक अवस्थारूप नहीं रहती, इसलिये वस्तुका कर्ता वही वस्तु है।

भावार्थ—निश्चयनयसे जो परिणमन करता है वह कर्ता कहलाता है और उसका जो परिणाम है वह कर्म कहलाता है। वह जो परिणाम है सो अपने आश्रयभूत परिणामी द्रव्यका है, अन्य परिणामी द्रव्यका नहीं है क्योंकि जो जो परिणाम होता है वह अपने अपने उपादानसे तन्मय रहता है। इसीसे वस्तुका स्वरूप द्रव्यपर्यायात्मक माना है। अतएव वस्तु न तो कूटस्थ नित्य ही है और न सर्वथा एकक्षणस्थायी क्षणिक ही है। अपने परिणामरूप कर्मका आप ही स्वयं कर्ता है, यह निश्चय सिद्धान्त है। तात्पर्य यह है कि निश्चयनयसे कर्तृ-कर्मभाव एक ही द्रव्यमें होता है ॥३५०॥

पुण्योक्तम्

बहिर्लुडति यद्यपि स्फुटद्वन्तर्वाकि स्वयं

तथाप्यपरवस्तुनो विनसति नान्यवस्त्वन्तरम् ।

स्वभावनिषत्तं यत् सकलमेव वस्तिव्यते

स्वभावचकनाकुल किमिह मोहित क्लिश्यते ॥२११॥

अर्थ—यद्यपि वस्तुकी स्वयं प्रकट होनेवाली अनन्त शक्तियाँ बाहर लोट रही हैं अर्थात् यह स्वयं अनुभवमे आ रहा है कि वस्तु अनन्त शक्तियोंका भण्डार है तो भी अन्य वस्तु किसी अन्य वस्तुके भीतर प्रवेश नहीं करती है क्योंकि सम्पूर्ण वस्तु अपने अपने स्वभावमे नियत माना जाता है । जब सब वस्तुएँ अपने अपने स्वभावमे नियत हैं तब इस संसारमें अज्ञानी जीव वस्तुको उसके स्वभावसे विचलित करनेमे आकुल होता हुआ खेदखिन्न क्यों होता है ?

भावार्थ—वस्तुमे अनन्त शक्तियाँ होती अवश्य हैं । पर उनमे ऐसी एक भी शक्ति नहीं है जिसके आधार पर एक वस्तु दूसरी वस्तुके भीतर प्रवेश कर सके, अर्थात् उस रूप हो सके । जबकि ससारकी समस्त वस्तुएँ अपने अपने स्वभावमें नियत हैं अर्थात् अपने स्वभावको छोड़कर अन्य वस्तुके स्वभावको ग्रहण नहीं करती तब यह जीव आत्माको अपने स्वभावसे विचलित कर पुद्गलकर्म स्वरूप हो उसके कर्तृत्वका अहंकार क्यों धारण करता है ? जान पड़ता है कि उसके इस क्लेशका कारण अनादिकालसे साथ लगा हुआ मोह ही है ॥२११॥

रथोद्धताक्तम्

वस्तु चेकमिह नान्यवस्तुनो येन तेन खलु वस्तु वस्तु तत् ।

निश्चयोऽयमपरोऽपरस्य क किं करोति हि बहिर्लुडन्नपि ॥२१२॥

अर्थ—क्योंकि इस संसारमें एक वस्तु अन्य वस्तुकी नहीं है, इसलिये वह वस्तु उसी वस्तुरूप रहती है, यह निश्चय है, फिर बाहर लोटता हुआ भी अन्य पदार्थ अन्य पदार्थका क्या करता है ? अर्थात् कुछ नहीं ।

भावार्थ—यहाँ वस्तुका अर्थ द्रव्य है । संसारका प्रत्येक द्रव्य अपना-अपना चतुष्टय पृथक्-पृथक् लिए हुए है, इसलिये एकद्रव्य दूसरे द्रव्यरूप त्रिकालमें नहीं हो सकता । एकद्रव्यका दूसरे द्रव्यमे अत्यन्ताभाव है, यह नियम है । निश्चयकी दृष्टिसे कर्ता वही हो सकता है जो कर्मरूप परिणत हो सके । यदि जीवद्रव्यको पुद्गलकर्मका कर्ता माना जाय तो जीव-द्रव्यको पुद्गलकर्मरूप परिणमन करना चाहिये, पर ऐसा हो नहीं सकता । इसलिये जीव और पुद्गलकर्मका परस्पर एकक्षेत्रावगाहरूप संयोगसम्बन्ध होनेपर भी उनमे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है । व्यवहारनय निमित्त-नैमित्तिकभावको ग्रहण करता है, इसलिये उस नयकी दृष्टिसे जीव, पुद्गल-कार्मणवर्गोंमें कर्मरूप परिणमन करानेमें निमित्त होनेसे उनका कर्ता होता है और पुद्गलकर्म उसके कार्य होते हैं ॥२१२॥

रथोद्धताछन्द

यत्तु वस्तु कुर्वतेऽन्यवस्तुन किंचनापि परिणामिनः स्वयम् ।

व्यावहारिकदृष्टौ तन्मत नान्यदास्ति किमपीह निश्चयात् ॥२१३॥

अर्थ—स्वयं परिणमन करनेवाली अन्य वस्तुका अन्य वस्तु कुछ करती है, यह जो मत है, वह व्यावहारिक दृष्टिसे ही सम्पन्न होनेवाला मत है। निश्चयनयसे इस जगत्में अन्य-वस्तुका अन्य कुछ भी नहीं है।

भाषार्थ—संसारके अत्येक पदार्थ स्वयं परिणमनशील है। उनके उभ परिणमनमें अन्य पदार्थ निमित्त होते हैं, इसलिये निमित्तप्रधान दृष्टिको अङ्गीकृत कर व्यवहारनय ऐसा कथन करता है कि अमुक वस्तु अमुक वस्तुका कर्ता है। परन्तु जब निश्चयनयसे विचार हाता है तब एक वस्तु दूसरी वस्तुरूप नहीं होती, इसलिये वह उसका कर्ता नहीं है, यह सिद्धान्त प्रकट होता है। निश्चयनय उपादानप्रधान दृष्टिको अङ्गीकृत कर कथन करता है ॥२१३॥

आगे इसी कथनको वृष्टान्तद्वारा स्पष्ट करते हैं—

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया य सा होइ ।

तह जाणओ दु ण परस्स जाणओ जाणओ सो दु ॥३५६॥

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया य सा होइ ।

तह पासओ दु ण परस्स पासओ पासओ सो दु ॥३५७॥

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया दु सा होइ ।

तह सजओ दु ण परस्स सजओ सजओ सो दु ॥३५८॥

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया दु सा होदि ।

तह दसण दु ण परस्स दंसण दंसण त तु ॥३५९॥

एव तु णिच्छयणयस्स भासिय णाणदमणचरित्ते ।

सुणु ववहारणयस्स य वत्तव्वं से समासेण ॥३६०॥

जह परदव्व सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।

तह पसदव्व जाणइ णाया वि सयेण भावेण ॥३६१॥

जह परदव्व सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।

तह परदव्वं पस्सइ जीवो वि सयेण भावेण ॥३६२॥

जह परदव्व सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।

तह परदव्व विजइइ णाया वि सयेण भावेण ॥३६३॥

अहं परद्वन्द्वं सेडदि दु सेडिया अप्यणो सहावेण ।

तह परद्वन्द्वं सद्वह्म सम्मादिट्ठी सहावेण ॥३६४॥

एवं व्यवहारस्स दु विणिच्छओ णाणदसणचरित्ते ।

मणिओ अण्णेसु वि पज्जएसु एमेव णायव्वो ॥३६५॥

अर्थ—जैसे सेटिका (श्वेतिका) सफेदी करनेवाली कलई-चूना अथवा खडियमिट्टी आदि सफेद पातनी भित्ति आदि परद्रव्यकी नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है अर्थात् भित्ति आदिको सफेद करनेसे सेटिका सेटिका नहीं है, किन्तु सेटिका स्वयं शुक्लगुणविशिष्ट सेटिका है। वैसे ही ज्ञायक जो आत्मा है वह स्वकीय स्वरूपसे भिन्न परपदार्थोंको जाननेसे ज्ञायक नहीं है किन्तु स्वयं ज्ञायक है।

जिस प्रकार सेटिका, भित्ति आदि परद्रव्यकी नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है उसी प्रकार दर्शक जो आत्मा है वह परके अवलोकनसे दर्शक नहीं है किन्तु स्वयं दर्शक है।

जिस तरह सेटिका, भित्ति आदि परद्रव्यकी नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है उसी तरह सयत जो आत्मा है सां परपदार्थके त्यागसे सयत नहीं है किन्तु स्वयं ही संयत है—सयमी है।

जैसे सेटिकापर वस्तुके सफेद करनेसे सेटिका नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है वैसे ही परद्रव्यके श्रद्धानसे दर्शन नहीं है किन्तु दर्शन स्वयं ही दर्शन है।

इम प्रकारसे निश्चयनयका ज्ञान, दर्शन और चारित्रिके विषयमें वक्तव्य है। जब इस विषयमें व्यवहारनयका जां वक्तव्य है, उसे सक्षेपसे कहते हैं, सो सुनो।

जैसे सेटिका अपने स्वभावसे ही भित्ति आदि परद्रव्यको सफेद करती है वैसे ही ज्ञाता आत्मा भी अपने ज्ञायकस्वभावसे परद्रव्यको जानता है।

जिस तरह सेटिका अपने स्वभावसे परद्रव्यको सफेद करती है उसी तरह जीव भी अपने स्वभावसे परद्रव्यका अवलोकन करता है।

जिस प्रकार सेटिका अपने स्वभावसे ही परद्रव्यको सफेद करती है उसी प्रकार ज्ञाता आत्मा भी अपने स्वभावसे परद्रव्यको त्याग करता है अर्थात् परद्रव्योंका त्यागक-संयत होता है।

जिस तरह सेटिका अपने स्वभावसे परद्रव्यको सफेद करती है उसी तरह सम्यग्दृष्टि आत्मा भी अपने स्वभावसे परद्रव्यका श्रद्धान करता है।

इस प्रकार ज्ञान, दर्शन और चारित्रिके विषयमें व्यवहारनयका जो मत है वह कहा गया। इसी पद्धतिसे अन्य पर्यायोंके विषयमें भी व्यवहारनयका निर्णय ज्ञानना चाहिये।

विशेषार्थ—यहाँ सेटिका श्वेतगुणसे पूरित स्वभाववाला द्रव्य है और उसके व्यवहारसे सफेद करने योग्य जो भित्ति आदिक हैं वह परद्रव्य है। अब यहाँपर इसीका विचार करते हैं—

सफेद करनेवाली जो सेटिका है वह सफेद करनेके योग्य भित्ति आदि परद्रव्यकी है या नहीं है ? इस प्रकार श्वेत्य और श्वेतिका इन उभय तत्त्वोंकी मीमामा की जाती है। यदि सेटिका भित्ति आदिकी है तो ऐसा सिद्धान्त है कि जो जिसका होता है वह वही होता है अर्थात् उसी रूप होता है जैसे ज्ञान आत्माका है तो वह आत्मा ही होता है। इस सिद्धान्तके रहते हुए सेटिका यदि भित्ति आदिकी है ऐसा माना जाय तो उसे भित्ति आदि रूप ही होना चाहिये और ऐसा होनेपर सेटिकाके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदिसे पृथक् कोई द्रव्य नहीं रहेगा और ऐसा होता नहीं, क्योंकि द्रव्यान्तर संक्रमणका पहले ही निषेध कर चुके हैं। अतएव सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है।

अब फिर आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है ? इस आशङ्काका यह उत्तर है कि सेटिका सेटिकाकी ही है। इसपर पुनः आशङ्का होती है कि वह अन्य सेटिका कौन-सी है, जिसकी कि यह सेटिका है ? इसका उत्तर यह है कि सेटिका से अन्य सेटिका नहीं है किन्तु आप ही में स्व और आप ही में स्वामित्व अश मानकर व्यवहारकी उपपत्ति कर लेनी चाहिये। तब कोई पुनः पूछता है कि यहाँ स्व और स्वामि अंशके व्यवहारसे साध्य क्या है ? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होता है ? उसका उत्तर देते हैं कि कुछ भी नहीं। तब यही निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है किन्तु सेटिका सेटिका ही है। जिस प्रकार यह दृष्टान्त है उसी प्रकार इस दृष्टान्तसे प्रतिफलित होनेवाले दार्ष्टान्तिक अर्थको जान लेना चाहिये।

यहाँपर जो चेतयिता है वह ज्ञानगुणसे पूरित स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे पुद्गलादिक परद्रव्य उसके ज्ञेय हैं। अब यहाँपर ज्ञायक जो चेतयिता है वह ज्ञेयरूप पुद्गलादिक परद्रव्यका है अथवा नहीं है ? इस प्रकार ज्ञेय और ज्ञायक इन उभय तत्त्वोंके सम्बन्ध पर विचार किया जाता है—यदि ऐसा माना जावे कि चेतयिता पुद्गलादिक परद्रव्यका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मरूप ही होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिताका यदि पुद्गलादिकका माना जावे तो उसे पुद्गलादिरूप ही हो जाना चाहिये और ऐसा होनेपर चेतयिताके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जायेगा अर्थात् चेतयिता अन्यरूप होकर अपने अस्तित्वको ही समाप्त कर देगा, क्योंकि द्रव्यान्तर संक्रमणका पहले ही निषेध कर आये है, अतः द्रव्यका उच्छेद हो नहीं सकता। तब यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिक परद्रव्यका नहीं है। इस स्थितिमें यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है तो किसका है ? इसका उत्तर यह है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। इसपर पुनः प्रश्न होता है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका कि चेतयिता होता है ? तो उसका उत्तर है कि चेतयितासे अन्य चेतयिता नहीं है किन्तु आप ही स्व और आप ही स्वामी है। इस प्रकार आप ही में अंश-अंशीकी कल्पनासे

ऐसा व्यवहार होता है। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अंशके इस व्यवहारसे क्या साध्य है ? कौनसा प्रयोजन सिद्ध होता है ? तो उसका उत्तर है कि कुछ भी साध्य नहीं है। तब यही निश्चय हुआ कि ज्ञायक जो चेतयिता है वह किसीका नहीं है किन्तु ज्ञायक ज्ञायकका ही अथवा चेतयिता चेतयिताका ही है अर्थात् ज्ञायक अथवा चेतयिता है—वह स्वरूपसे ही ज्ञायक अथवा चेतयिता है।

अब यही पद्धति आत्माके दर्शक होनेके विषयमें ग्राह्य है जैसे—

यहाँ पर सेटिका श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला पुद्गलद्रव्य है, और व्यवहारसे सफेद करने योग्य भित्ति आदि उसके परद्रव्य हैं। अब यहाँ सफेद करनेवाली सेटिका, सफेद करनेके योग्य जो भित्ति आदि परद्रव्य है उनकी है अथवा नहीं ? इस प्रकार श्वेत्य और श्वेतक इन दोनों तत्त्वोंके पारस्परिक सम्बन्धकी मीमांसा की जाती है। यदि सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यका है ऐसा माना जावे तो 'जो जिसका होता है, वह उसीरूप होता है, जैसे कि आत्माका ज्ञान आत्मारूप ही है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए यदि सेटिकाको भित्ति आदिकी माना जावे तो उसे भित्ति आदिरूप ही मानना चाहिए। और ऐसा होनेपर स्वद्रव्यका उच्छेद हो जायगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदिरूप होकर अपनी सत्ता ही समाप्त कर देगी, परन्तु द्रव्यका उच्छेद होता नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका अर्थात् एकद्रव्यका दूसरे द्रव्यरूप होनेका निषेध पहले ही किया जा चुका है। इससे यह सिद्ध हुआ कि सेटिका भित्ति आदि की नहीं है। यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है ? इसका उत्तर है कि सेटिका सेटिकाकी है। इस स्थितिमें पुनः आशङ्का होती है कि वह अन्य सेटिका कौन है, जिसकी कि यह सेटिका है ? इसका उत्तर यह है कि अन्य सेटिका नहीं है किन्तु स्व और स्वामीके अंश ही अन्य हैं अर्थात् आप ही स्व है और आप ही अपना स्वामी है। जैसे देवदत्तके एक ही पुत्र था, उससे किसीने पूछा—आपका बड़ा पुत्र कौन है ? उसने कहा, यही। मध्यम कौन है ? उसने कहा—यही। और जघन्य कौन है ? यही। उसी प्रकार आपमें ही अंश-अंशकी कल्पनासे इस व्यवहारकी उपपत्ति कर लेना चाहिये। कोई पूछता है कि इस स्व-स्वामी अंशके व्यवहारसे साध्य क्या है ? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होने-वाला है ? इसका उत्तर है कि कुछ भी नहीं। तब यही निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है किन्तु सेटिका सेटिका की ही है। जैसा यह दृष्टान्त है वैसा ही दृष्टान्तसे प्रतिफलित होनेवाला दार्ष्टान्तिक है जैसे—

यहाँ चेतयिता दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे उसका दृश्य अर्थात् देखनेके योग्य पुद्गलादि परद्रव्य है। अब यहाँ दर्शक जो चेतयिता है वह दृश्यरूप पुद्गलादि परद्रव्यका है अथवा नहीं ? इस प्रकार दृश्य और दर्शक इन दोनों तत्त्वोंके सम्बन्धकी मीमांसा की जाती है—

यदि चेतयिता अर्थात् दर्शक आत्मा पुद्गलादिकका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मा ही होता है' इस प्रकारके तत्त्व

सम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिताको यदि पुद्गलादिकका माना जावे तो उसे पुद्गलादि रूप ही हो जाना चाहिये और ऐसा होनेपर चेतयिताका स्वद्रव्योच्छेद हो जावेगा अर्थात् चेतयिता पुद्गलादिरूप होकर अपनी सत्ता ही समाप्त कर देगा। परन्तु द्रव्यका उच्छेद कभी होता नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका पहले ही निषेध किया जा चुका है। इससे यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है। यहाँ आशङ्का होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है तो किसका है? इसका उत्तर है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। फिर आशङ्का होती है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका कि चेतयिता होता है? तो उसका उत्तर है कि चेतयितासे अन्य चेतयिता नहीं है किन्तु स्व-स्वामी अश ही अन्य है अर्थात् आप ही स्व है और आप ही स्वामी है, इस प्रकारकी कल्पनासे स्व-स्वामी व्यवहारकी उपपत्ति हो जाती है। यहाँ कोई पुनः पूछता है कि स्व-स्वामी अंशके व्यवहारसे साध्य क्या है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है? तो उत्तर यह है कि कुछ भी नहीं है। इससे यह निश्चय हुआ कि दर्शक आत्मा किसीका नहीं है किन्तु दर्शक दर्शकका ही है। चेतयिता तात्त्विकदृष्टिसे किसीका दर्शक नहीं है किन्तु स्वयमेव दर्शक है ऐसा निश्चय सिद्धान्त है। जिस प्रकार काष्ठादि पदार्थोंको जलानेसे अग्नि दाहक है सो नहीं, किन्तु स्वयमेव अग्नि दाहक है। इसी प्रकार घटपटादि पदार्थोंके देखनेसे आत्मा दर्शक है सो नहीं, किन्तु आत्मा परनिरपेक्ष स्वय दर्शक है।

यही पद्धति चारित्रगुणके विषयमे स्वीकार्य है। जैसे—

यहाँ सेटिका श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे श्वेत करने योग्य भित्ति आदि उसके परद्रव्य है। यहाँ सफेद करनेवाली सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यकी है अथवा नहीं? इसप्रकार श्वैत्य और श्वेतक दो पदार्थोंके सम्बन्धको मीमांसा की जाती है। यदि सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यकी मानी जावे तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होकर रहता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मा रूप ही होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए सेटिका यदि भित्ति आदिकी है तो उसे भित्ति आदि रूप होना चाहिये और ऐसी होनेपर सेटिकाके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदि रूप होकर अपनी सत्ता नष्ट कर देगी। परन्तु द्रव्यका उच्छेद हो नहीं सकता, क्योंकि द्रव्यान्तर संक्रमणका निषेध पहले किया जा चुका है। इससे यह निश्चय हुआ कि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है। तब आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है? इसका उत्तर है कि सेटिकाकी ही सेटिका है। फिर आशङ्का होती है कि वह अन्य सेटिका कौन है जिसकी कि सेटिका होती है? इसका उत्तर है कि सेटिकासे अन्य सेटिका नहीं है किन्तु स्व-स्वामी अश ही अन्य है। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अंशके व्यवहारसे क्या साध्य है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है? उसका उत्तर है कि कुछ भी नहीं। इससे यह निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है, किन्तु सेटिका सेटिका ही है। जिस प्रकार यह दृष्टान्त है उसी प्रकार इससे प्रतिफलित होनेवाला दार्ष्टान्तिक है। जैसे—

यहाँपर चेतयिता जो आत्मद्रव्य है सो ज्ञानदर्शनगुणसे परिपूर्ण और परद्रव्यके अपो-

हनरूप चारित्रगुणको धारण करनेवाला है तथा उसी आत्मद्रव्यके अपोहरूप पुद्गलादि परद्रव्य हैं। अब अपोहक अर्थात् प्रपदार्थका त्याग करनेवाला चेतयिता अपोह्य अर्थात् त्याग करने योग्य पुद्गलादिक परद्रव्यका है अथवा नहीं ? इस प्रकार अपोह्य और अपोहक इन दो तत्त्वोंके सम्बन्धकी मीमांसा की जाती है।

यदि चेतयिता पुद्गलादिकका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मारूप होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिता पुद्गलादिकका होता हुआ पुद्गलादिरूप ही हो जावेगा और ऐसा होने पर चेतयिताके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् चेतयिता पुद्गलादिरूप हाकर अपना अस्तित्व समाप्त कर देगा, सो द्रव्यका उच्छेद कभी हो नहीं सकता, क्योंकि द्रव्यान्तर-संक्रमणका निषेध पहले कर आये है। इससे यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है। अब यह आशंका होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है तो फिर किसका है ? इसका उत्तर यह है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। पुनः प्रश्न होता है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका वह चेतयिता होता है ? इसका उत्तर यह है कि चेतयितासे अन्य कोई दूसरा चेतयिता नहीं है किन्तु स्व-स्वामीके अंश ही अन्य है। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अंशके व्यवहारसे क्या साध्य है ? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है ? उसका उत्तर यह है कि कुछ भी नहीं। इससे यह निश्चय हुआ कि चेतयिता किसीका अपोहक नहीं है, अपोहक अपोहक ही है। इस प्रकार ज्ञेय-ज्ञायक, दृश्य-दर्शक और अपोह्य-अपोहक सम्बन्धका विचार निश्चय-नयकी अपेक्षा किया। अब व्यवहारनयकी अपेक्षा इन सम्बन्धोंपर विचार किया जाता है—

जिस प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यरूप नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपनेरूप नहीं परिणमती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यको, जो कि सेटिकानिमित्तक अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमता है और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमता है, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको, जो कि चेतयिताके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे जानता है, ऐसा व्यवहार होता है।

इसी प्रकार दर्शनगुणके साथ योजना करना चाहिये। जिस प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली बही सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपने स्वभावसे नहीं परिणमती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यको, जो कि सेटिकाके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो

रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमता और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाता, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको, जो कि चेतयिताके निमित्तसे जायमान अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे देखता है, ऐसा व्यवहार किया जाता है।

इसी प्रकार चारित्रगुणके विषयमें भी यही योजना करना चाहिये। जिम प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली वही सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यके स्वभावरूप नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यका, जो कि सेटिकाके निमित्तसे जायमान अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार ज्ञानदर्शनगुणसे परिपूर्ण तथा परपदार्थके अपोहन—त्यागरूप स्वभावसे चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावरूप नहीं परिणमता और पुद्गलादि परद्रव्यका अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाता, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे जायमान अपने ज्ञानदर्शनगुणसे परिपूर्ण तथा परद्रव्यके अपोहन—त्यागरूप स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको जो कि चेतयिताके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे अपोहित करता है—छोड़ता है, ऐसा व्यवहार होता है। इस प्रकार यह आत्माके ज्ञान, दर्शन और चारित्ररूप पर्यायोंके निश्चय तथा व्यवहारका प्रकार है। इसी तरह अन्य सभी पर्यायोंके निश्चय और व्यवहारका प्रकार जानना चाहिये।

भावायं—जानना, देखना, श्रद्धान करना, और त्याग करना ये सब आत्माके चैतन्यगुणके परिणाम हैं। निश्चयनयसे विचार करनेपर आत्मा परद्रव्यका ज्ञायक नहीं है, परद्रव्यका दर्शक नहीं है, परद्रव्यका श्रद्धायक नहीं है और परद्रव्यका अपोहक नहीं है। उसके ये सब भाव आप ही हैं क्योंकि आत्माका परिणमन आत्माश्रित है और परद्रव्यका परिणमन पराश्रित है। 'सेटिका भित्ति आदिको सफेद करती है' यहाँ विचार करनेपर भित्तिका परिणमन भित्तिरूप हो रहा है और सेटिकाका परिणमन सेटिकारूप हो रहा है अर्थात् भित्ति भित्तिरूप हो रहती है और सेटिका सेटिकारूप हो रहती है। परन्तु व्यवहारनयसे विचार करनेपर आत्मा परद्रव्यका ज्ञायक है, परद्रव्यका दर्शक है, परद्रव्यका श्रद्धायक है और परद्रव्यका अपोहक है, क्योंकि परपदार्थका जा ज्ञेय, दृश्य, श्रद्धेय और अपांक्षरूप परिणाम है वह आत्माके ज्ञायक, दर्शक, श्रद्धायक और अपोहक भावके निमित्तसे जायमान है और आत्मामें जो ज्ञायकभाव आदिरूप परिणाम है वह परपदार्थके ज्ञेयभाव आदिरूप परिणामके निमित्तसे उत्पद्यमान है। 'सेटिका भित्तिको सफेद करती है' यही भित्तिका जो श्वेतगुणरूप परिणाम है वह सेटिकाके निमित्तसे उत्पन्न हुआ है, इसलिये निमित्त-नैमित्तिक भावकी

प्रधानतासे तथोक्त व्यवहार होता है। इस तरह निश्चय और व्यवहारकी पद्धतिको यथार्थ-रूपसे जानकर वस्तुस्वरूपका अद्धान करना चाहिये ॥३५६-३६५॥

अब यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

शार्दूलबिम्बीकृतछन्द

शुद्धद्रव्यनिरूपणार्पितमतेस्त्वत्त्व समुत्पत्त्यतो

नैकद्रव्यगत चकास्ति किमपि द्रव्यान्तरं जातुचित् ।

ज्ञान ज्ञेयमवैति चतु तदयं शुद्धस्वभावोदय

किं द्रव्यान्तरसुखनाकुलधियस्त्वत्त्वज्ञात्त्वयन्ते जना ॥२१४॥

अर्थ—शुद्ध द्रव्यके निरूपणमें जिसने बुद्धि लगाई है तथा जो सम्यक् प्रकारसे तत्त्वका अनुभव कर रहा है ऐसे पुरुषके एक द्रव्यमें प्राप्त दूसरा कुछ भी द्रव्य कभी भी प्रतिभासित नहीं होता। 'ज्ञान ज्ञेयको जानता है' यह जो कहा जाता है सो यह ज्ञानके शुद्धस्वभावका उदय है। ये लोक अन्य द्रव्यके ग्रहणसे आकुलित बुद्धि होते हुए तत्त्वसे क्यों चिगते हैं ?

भावार्थ—जब शुद्ध निश्चयनयसे तत्त्वका यथार्थ विचार किया जाता है तब यह अनुभव होता है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमें कभी प्रवेश नहीं करता है। ज्ञान ज्ञेयको जानता है, ऐसा जा व्यवहार होता है वहाँ ज्ञानके भीतर ज्ञेयका प्रवेश नहीं है और ज्ञेयके भीतर ज्ञानका प्रवेश नहीं है। ज्ञान और ज्ञेय यथास्थान अपने-अपने स्वभावरूप परिणम रहे हैं फिर भी ज्ञानकी स्वच्छताके कारण ऐसा प्रतिभास होता है कि ज्ञानमें ज्ञेय आ रहा है। जब यह वस्तुस्थिति है तब संसारके ये प्राणी अन्य द्रव्यकी प्राप्तिके लिये व्यग्र होते हुए तत्त्वसे बिचलित क्यों होते हैं ? उनकी इस अज्ञानमूलक प्रवृत्तिपर आचार्य आश्चर्य प्रकट करते हैं ॥ २१४ ॥

मन्वाकान्ताछन्द

शुद्धद्रव्यस्वरसम्भवात् किं स्वभावस्य शेष-

मन्वद्रव्यं भवति यदि वा तस्य किं स्यात्स्वभावः ।

उयोऽस्माकं स्तपयति भुव नैव तस्यास्ति भूमि-

ज्ञान ज्ञेयं कलयति सदा ज्ञेयमस्यास्ति नैव ॥२१५॥

अर्थ—शुद्ध द्रव्य जो चेतन है उसका स्वभावरूप परिणमन होता है। उससे अतिरिक्त स्वभावका शेष क्या रह जाता है अर्थात् कुछ नहीं। यदि यह कहा जाय कि ज्ञेयरूप अन्य द्रव्य चेतनमें प्रतिकलित होते हैं तो क्या इससे वे उसके स्वभाव हो गये ? चौदनीका धवल रूप पृथिवीको नहला देता है तो क्या इससे पृथिवी चौदनीकी हो जाती है ? अर्थात् नहीं। इसी तरह ज्ञान ज्ञेयको जानता है परन्तु ज्ञेय कभी ज्ञानका नहीं होता।

भावार्थ—यहाँ शुद्धद्रव्यसे प्रयोजन आत्मद्रव्यसे है उसका स्वरस अर्थात् निज स्वभाव चैतन्य है। वह आत्मद्रव्य सदा निज स्वभावरूप परिणमन कर रहा है। इस परिणमनसे

शेष क्या बच रहता है जो उस स्वभावका कहा जावे ? यदि अन्य द्रव्य आत्मामे होते भी हैं अर्थात् ज्ञानकी स्वच्छताके कारण उसमे प्रतिफलित होते भी हैं तो इससे वे अन्य द्रव्य आत्मके स्वभाव नहीं हो सकते । जिस प्रकार चाँदनी पृथिवीको सफेद कर देती है तो क्या इससे पृथिवी चाँदनीकी हो जाती है ? नहीं, इसी प्रकार ज्ञान ज्ञेयको जानता है तो इससे क्या ज्ञेय ज्ञानका हो जाता है ? नहीं, सदा ज्ञान ज्ञान ही रहता है और ज्ञेय ज्ञेय ही रहता है । यह प्रकरण निश्चयनयसे ज्ञायक और ज्ञेयके सम्बन्धका है । यहाँ आचार्यने यह अभिप्राय प्रकट किया है कि निश्चयसे ज्ञायक आत्मा स्वयं ही ज्ञायक है, परद्रव्यको जाननेके कारण ज्ञायक नहीं है क्योंकि परद्रव्य जो पुद्गलादि द्रव्य है वे कभी आत्मद्रव्यरूप नहीं परिणमते । इसमें दृष्टान्त चाँदनीका दिया है । जिस प्रकार प्रकाशित करने मात्रसे पृथिवी चाँदनीकी नहीं हो जाती, उसी प्रकार जानने मात्रसे ज्ञेय ज्ञानके नहीं हो जाते ॥२१५॥

अब ज्ञानमे रागद्वेषका उदय कहाँ तक रहता है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्व

रागद्वेषद्वयमुदयते तावदेतन्न यावज्

ज्ञान ज्ञान भवति न पुनर्बोध्यता याति बोध्यम् ।

ज्ञान ज्ञान भवतु तदिदं न्यक्कृताज्ञानभाव

भावाभावा भवति तिरयन्वेन पूर्णस्वभाव ॥२१६॥

अर्थ—राग और द्वेष ये दोनों तब तक उदित होते रहते हैं जब तक कि यह ज्ञान ज्ञान नहीं हो जाता और ज्ञेय ज्ञेयपनको नहीं प्राप्त हो जाता । इसलिये आचार्य आकाङ्क्षा प्रकट करते हैं कि अज्ञानभावको दूर करनेवाला यह ज्ञान ज्ञान ही रहे जिससे कि भोव और अभावको अर्थात् चतुर्गति सम्बन्धी उत्पाद-व्ययको दूर करता हुआ आत्मा पूर्णस्वभावसे युक्त हो जावे ।

भावार्थ—ज्ञान ज्ञेयरूप होता है और ज्ञेय ज्ञानरूप होता है इस प्रकारका समिश्रण मिथ्यात्व दशमें ही होता है । और जब तक यह मिथ्यात्व दश रहती है तब तक रागद्वेष नियमसे उत्पन्न होते रहते हैं । मिथ्यात्वके कारण यह जीव परपदाथका सुख-दुःखका कारण मानता है, इसलिये उनकी इष्टानिष्ट परिणतिमे रागद्वेषका हाता सुलभ है । अतः आचार्य आकाङ्क्षा प्रकट करते हैं कि ज्ञान ज्ञान ही रहे तथा वह ज्ञान ज्ञेयरूप होता है और ज्ञेय ज्ञानरूप होता है इस अज्ञानभावको नष्ट कर दे । जब तक एतादृश ज्ञान प्रकट नहीं होता तब तक आत्मा पूर्णस्वभावको प्राप्त नहीं हाता और जब तक पूर्णस्वभावका प्राप्त नहीं होता तब तक इसका चतुर्गति सम्बन्धी उत्पाद-व्यय, जन्म-मरण नष्ट नहीं होता । अतएव आत्मका पूर्णस्वभाव प्राप्त करनेके लिये ज्ञानका ज्ञानरूप हा जाना आचार्यका अभिष्ट है ॥२१६॥

आगे राग-द्वेष-भोद जीवसे अभिन्न परिणाम है, यह कहते हैं—

दसणणाणचरित्तं किंचि वि णात्थं दु अचेयणे विसये ।

तस्मा किं घादयदे चेदयिदा तेसु विसयेसु ॥३६६॥

दंसणणाणचरित्तं किंचि वि णत्थि दु अचेयणे कम्मे ।
 तद्धा किं धादयदे चेदयिदा तद्धि कम्मम्मि ॥३६७॥
 दंसणणाणचरित्तं किंचि वि णत्थि दु अचेयणे काये ।
 तद्धा किं धादयदे चेदयिदा तेसु कायेसु ॥३६८॥
 णाणस्स दसणस्स य भणिओ धाओ तहा चरित्तस्स ।
 ण वि तहिं पुग्गलदव्वस्स को वि धाओ उ णिदिट्ठो ॥३६९॥
 जीवस्स जे गुणा केइ णत्थि खलु ते परेसु दव्वेसु ।
 तद्धा सम्माइट्ठिस्म णत्थि रागो उ विसएसु ॥३७०॥
 रागो दोसो मोहो जीवस्सेव य अणणपरिणामा ।
 एएण कारणेण उ सद्दादिसु णत्थि रागादि ॥३७१॥

अर्थ—दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनो अचेतन विषयमें कुछ भी नहीं है, इसलिये चेतयिता उन विषयोंमें क्या घात करे ?

दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों अचेतन ज्ञानावरणादि कर्मोंमें कुछ भी नहीं है, इसलिये चेतयिता उन कर्मोंमें क्या घात करे ?

इसी प्रकार दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों अचेतन कायमें कुछ भी नहीं हैं, इसलिये चेतयिता उस कायमें क्या घात करे ?

जैसा दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यका घात कहा गया है वैसा पुद्गलद्रव्यका कोई भी घात नहीं कहा गया है ।

जीवके जो कोई गुण है वे निश्चयसे परद्रव्योंमें नहीं रहते, इसलिये सम्यग्दृष्टि जीवके विषयोंमें राग नहीं होता ।

राग, द्वेष और मोह ये जीवके ही अनन्य परिणाम हैं । अर्थात् जीवके साथ इनका अनित्य तादात्म्य है । यही कारण है कि शब्दादिक विषयोंमें ये रागादिक नहीं हैं ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो धर्म जहाँ होता है उस वस्तुके घातनेसे वह धर्म भी घाता जाता है । जैसे प्रदीपके घातसे प्रकाश भी घाता जाता है । उसी तरह जिसमें जो होता है उसका घात होनेपर वह भी घाता जाता है । जैसे प्रकाशका घात होनेपर प्रदीपका भी घात होता है । अर्थात् प्रदीपमें प्रकाश रहता है और प्रकाशमें प्रदीप रहता है, इसलिये एक दूसरेका घात होनेपर दोनों घाते जाते हैं । परन्तु जो जिसमें नहीं होता वह उसका घात होनेपर नहीं घाता जाता, जैसे घटका घात होनेपर घटमें रखा हुआ दीपक नहीं घाता जाता । उसी तरह

जो जिसमें नहीं होता वह उसका घात होनेपर नहीं घाता जाता जैसे घटके भीतर स्थित प्रदीपका घात होनेपर घट नहीं घाता जाता। उसी प्रकार आत्माके धर्म जो दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य हैं वे पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर भी नहीं घाते जाते और न दर्शनज्ञानचारित्र्यका घात होनेपर भी पुद्गलद्रव्य घाता जाता है। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि दर्शनज्ञानचारित्र्य पुद्गलद्रव्यमें नहीं हैं क्योंकि यदि ऐसा न होता तो दर्शनज्ञानचारित्र्यका घात होनेपर पुद्गलद्रव्यका घात और पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर दर्शनज्ञानचारित्र्यका घात दुर्निवार होता, परन्तु ऐसा नहीं है। जिस कारण ऐसा है उस कारण जो जितने कुछ भी जीवके गुण है वे सभी परद्रव्योंमें नहीं हैं, इस प्रकार हम सम्यक् देखते हैं। अन्यथा यहाँपर भी जीवके गुणोंका घात होनेपर पुद्गलद्रव्यका घात और पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर जीवके गुणोंका घात दुर्निवार हो जाता, परन्तु ऐसा नहीं है। यहाँ आशङ्का होती है कि यदि ऐसा है तो सम्यग्दृष्टिके विषयोंमें राग किसी कारणसे होता है? इसका उत्तर है कि न किसी कारणसे। तब फिर रागकी खान क्या है? अर्थात् रागकी उत्पत्ति किससे होती है? इसका उत्तर यह है कि रागद्वेषमोह जीवके ही अज्ञानमय परिणाम हैं, इसलिये वे परद्रव्यादि विषयोंमें नहीं होते। अज्ञानका अभाव होनेसे सम्यग्दृष्टि जीवके रागादिक नहीं होते। इस प्रकार वे रागद्वेषमोह विषयोंमें न होते हुए सम्यग्दृष्टिके नहीं होते, यह नियम है ॥३६६-३७१॥

अब यही भाव कलशमें दिखाते हैं—

मन्वाक्रान्ताछन्द

रागद्वेषाविह हि भवति ज्ञानमज्ञानभावात्

तौ वस्तुत्वप्रणिहितत्वा इदमनौ न किञ्चित् ।

सम्यग्दृष्टि क्षययत्तु ततस्तत्त्वदृष्ट्या स्फुटन्ती

ज्ञानज्योतिर्ज्वलति सहज येन पूर्णाचलार्चि ॥२१७॥

अर्थ—निश्चयसे इस आत्मामें अज्ञानभावके कारण ज्ञान ही रागद्वेषरूप परिणत होता है। वस्तुके यथार्थ स्वरूपपर संलग्न दृष्टिसे देखे जानेपर वे रागद्वेष कुछ भी नहीं हैं। इसलिये प्रकट होते हुए उन रागद्वेषोंको सम्यग्दृष्टि पुरुष तत्त्वदृष्टिसे—वस्तुके परमार्थस्वरूपका विचार करानेवाली बुद्धिसे नष्ट करे जिससे कि पूर्ण और अविनाशी किरणोंसे युक्त स्वाभाविक ज्ञान-ज्योति प्रकाशमान हो।

भावार्थ—रागद्वेष आत्माकी ही अशुद्ध परिणति है। उसकी उत्पत्तिमें आत्माका अज्ञान-भाव कारण है। जब आत्मतत्त्वके शुद्धस्वरूपपर दृष्टि ढालते हैं तब उसमें रागद्वेषकी सत्ता दिखाई नहीं देती अर्थात् परमार्थसे आत्मा रागद्वेषसे रहित है। इसलिये वर्तमानमें जो राग-द्वेष प्रकट हो रहे हैं उन्हें सम्यग्दृष्टि जीव निजमें परके निमित्तसे जायमान विकारीभाव समझकर नष्ट करनेका पुरुषार्थ करे, क्योंकि राग-द्वेषके नष्ट हो चुकनेपर ही पूर्ण तथा अविनाशी केवलज्ञानरूपी ज्योति प्रकट हो सकती है ॥२१७॥

अब रागद्वेषका उत्पादक परद्रव्य नहीं है, यह भाव कलशमें दिखाते हैं—

शालिनीछन्द

रागद्वेषोत्पादक तत्त्वदृष्ट्या

नान्यद् द्रव्यं वीक्ष्यते किञ्चनापि ।

सर्वद्रव्योत्पात्तरन्तश्चकास्ति

व्यक्तात्यन्त स्वस्वभावेन यस्मात् ॥२१८॥

अर्थ—तत्त्वदृष्टिसे देखनेपर रागद्वेषको उत्पन्न करनेवाला अन्य द्रव्य कुछ भी दिखाई नहीं देता, क्योंकि सब द्रव्योंकी उत्पत्ति अपने ही निज स्वभावसे अपने ही भीतर प्रकट होती हुई अत्यन्त सुशोभित होती है ।

भाषार्थ—यहाँ उपादानदृष्टिकी प्रमुखतासे कथन है, इसलिये रागद्वेषकी उत्पत्ति बाह्य-पदार्थोंसे न बताकर आत्माके स्वस्वभावसे ही बतलाई है । इसलिये रागद्वेषको नष्ट करनेके लिये अपने अज्ञानभावको ही सर्वप्रथम नष्ट करना चाहिये ॥२१८॥

अब सर्व द्रव्य स्वभावसे ही उपजते हैं, यह कहते हैं—

अण्णदविण्ण अण्णदवियस्स ण कीरण गुण्ण्पाओ ।

तस्मा उ सव्वदव्वा उप्पज्जन्ते सहावेण ॥३७२॥

अर्थ—अन्य द्रव्यके द्वारा अन्य द्रव्यके गुणोंका उत्पाद नहीं होता, इसलिये सब द्रव्य स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं ।

विशेषार्थ—परद्रव्य जीवके रागादिकोंको उत्पन्न कराता है । ऐसी आशङ्का नहीं करना चाहिये क्योंकि अन्य द्रव्यके अन्य द्रव्य सम्बन्धी गुणोंके उत्पन्न करनेकी असमर्थता है । सब द्रव्योंका अपने स्वभावसे ही उत्पाद होता है, इसी बातको दिखाते हैं—

जैसे मिट्टीका घड़ा बनता है । यहाँ घटरूपसे उत्पन्न होती हुई मिट्टी क्या कुम्भकारके स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है अथवा मिट्टीके स्वभावसे ? यदि कुम्भकारके स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है, ऐसा माना जावे तो घट बनानेके अहंकारसे पूरित पुरुष अधिष्ठित तथा घटनिर्माणमें व्यापृत हाथोंसे युक्त पुरुषका जो शरीर है उसके आकार घट होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता क्योंकि अन्य द्रव्यके स्वभावसे अन्य द्रव्यमें परिणामका उत्पाद नहीं देखा जाता । यदि ऐसा है तो यह निश्चित हो गया कि मिट्टीका घटाकार परिणमन कुम्भकारके स्वभावसे नहीं होता, किन्तु मिट्टीके स्वभावसे ही होता है क्योंकि द्रव्यमें परिणामका उत्पाद स्वकीय स्वभावसे ही देखा जाता है । तथा ऐसा होनेपर मिट्टी अपने स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकती । इसलिये घटका उत्पादक कुम्भकार नहीं है किन्तु मिट्टी ही कुम्भकारके स्वभावका स्पर्श न करती हुई स्वकीय स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है ।

इसी प्रकार सभी द्रव्य स्वकीय परिणामरूप पर्यायसे उत्पन्न होते हैं सो उस तरह उत्पन्न होते हुए वे द्रव्य क्या निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावसे उत्पन्न होते हैं या स्वकीय स्वभावसे ? यह आशङ्का होती है। यदि निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावसे उत्पन्न होते हैं तो उनका वह परिणाम निमित्तभूत परद्रव्यके आकार होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तरके स्वभावसे द्रव्यमें परिणाम नहीं देखा जाता। यदि ऐसा है तो यह निश्चय हुआ कि सर्वद्रव्य निमित्तभूत परद्रव्यके स्वभावसे उत्पन्न नहीं होते, किन्तु स्वकीय स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं क्योंकि द्रव्यमें जो परिणामका उत्पाद है वह स्वकीय स्वभावसे ही देखा जाता है और ऐसा होनेपर सर्वद्रव्य अपने स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकते, इसलिये निमित्तभूत अन्य द्रव्य उनके परिणामके उत्पादक नहीं है किन्तु सर्वद्रव्य ही निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावका स्पर्श न करते हुए स्वकीय स्वभावसे अपने अपने परिणामरूपसे उत्पन्न होते हैं। इसलिये हम परद्रव्यको जीवके रागादिक भावोंका उत्पादक नहीं देखते हैं जिसके लिये कुपित हों अर्थात् क्रोध प्रकट करे।

यहाँ उपादानकारणकी प्रधानतासे कथन किया गया है, इसलिये निमित्तकारणका सर्वथा निषेध नहीं समझना चाहिये ॥३७२॥

अब कहते हैं कि रागादिककी उत्पत्तिमें आत्मा ही अपराधी है, अन्य द्रव्य नहीं—

मालिनीछन्द

वदिह भवति रागद्वेषदोषप्रसूति

कतरदपि परेषा दूषण नास्ति तत्र ।

स्वबन्धनमपराधी तत्र सर्वस्वबन्धो

भवतु विदितमस्त यागबन्धोऽस्मि बोध ॥२१९॥

अर्थ—इस आत्मामें जो रागादिककी उत्पत्ति होती है उसमें परद्रव्यका किञ्चिन्मात्र भी दूषण नहीं है। यह आत्मा स्वयं अपराधी होता है और अपराधके कारण इसका अज्ञान फैलता है, यह बात सबको विवित हो, अतः अज्ञान अस्तको प्राप्त हो जावे, क्योंकि मैं ज्ञान स्वरूप हूँ।

भ्रमावर्ध—रागादिककी उत्पत्तिकी उपादानकारण आत्मा स्वयं है, इसलिये परपदार्थको क्या दोष दिया जाय ? अज्ञानभावके कारण आत्मामें रागादिकभाव उत्पन्न होते हैं। इसलिये आचार्य आकङ्क्षा प्रकट करते हैं कि मेरा वह अज्ञानभाव नष्ट हो क्योंकि मैं ज्ञानरूप हूँ। अज्ञानी जीव रागद्वेषकी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही निमित्त मानकर उनके ऊपर क्रोध करता है। यह व्यर्थ है क्योंकि रागद्वेषका उपादानकारण अज्ञानी जीव स्वयं है। अतः उनके ऊपर क्रोध करना जलताङ्गनके सदृश व्यर्थ है। अपने अज्ञानभावको त्यागो, आपसे आप इनका विलय हो जावेगा ॥२१९॥

आगे रागादिककी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही निमित्त माननेका निषेध करते हैं—

रथोद्धताछन्द

रागजन्मनि निमित्ता परद्रव्यमेव कलयन्ति ये तु ते ।

उत्तरन्ति न हि मोहबाहिनीं शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धयः ॥२२०॥

अर्थ—जो रागकी उत्पत्तिमें परद्रव्यका ही निमित्तपन मानते हैं वे मोहरूपी नदीको नहीं उतर सकते, क्योंकि शुद्धनयका विषयभूत जो आत्मा उसके बोधसे शून्य होनेके कारण वे अन्धबुद्धिवाले हैं ।

भावार्थ—आत्माके अज्ञानरूप रागादिक परिणाम मोहकर्मके उदयमें होते हैं । जो केवल परद्रव्यकी निमित्तताकी मुख्यतासे ही उनको अस्तित्व मानते हैं वे शुद्धवस्तु स्वरूपके ज्ञानसे रहित अन्धे हैं तथा कभी भी मोह-नदीके पार नहीं जा सकते ॥२२०॥

आगे शब्द, रस, गन्ध आदिक बाह्य पदार्थ रागद्वेषके कारण नहीं हैं, यह दिखाते हैं—

णिदियसथुयवयणाणि पोग्गला परिणमंति बहुयाणि ।

ताणि सुणिऊण रूसदि त्सदि य अह पुणो भणिदो ॥३७३॥

पोग्गलदव्व सहत्तपरिणय तस्स जइ गुणो अण्णो ।

तद्धा ण तुम भणिओ किंचि वि किं रूससि अबुद्धो ॥३७४॥

असुहो सुहो व सहो ण त भणइ सुणसु मं ति सो चेव ।

ण य एइ विणिग्गहिउ सोयविषयमागयं सहं ॥३७५॥

असुह सुह च रूवं ण त भणइ पिच्छ म ति सो चेव ।

ण य एइ विणिग्गहिउं चक्खुविसयमागयं रूवं ॥३७६॥

असुहो सुहो व गधो ण तं भणइ जिग्घ म ति सो चेव ।

ण य एव विणिग्गहिउ धाणविसयमागयं गधं ॥३७७॥

असुहो सुहो व रसो ण तं भणइ रसय म ति सो चेव ।

ण य एइ विणिग्गहिउ रसणविसयमागयं तु रसं ॥३७८॥

असुहो सुहो व फासो ण त भणइ फुससु मं ति सो चेव ।

ण य एइ विणिग्गहिउ कायविसयमागयं फासं ॥३७९॥

असुहो सुहो व गुणो ण त भणइ बुज्झ मं ति सो चेव ।

ण य एइ विणिग्गहिउं बुद्धिविसयमागयं तु गुणं ॥३८०॥

असुहं सुहं व दत्वं ण तं भणइ बुज्झ मति सो चेव ।

ण य एह विणिग्गहिउ बुद्धिविसयमागय दत्त्व ॥३८१॥

एयं तु जाणिऊण उवसम णेव गच्छई मूढो ।

णिग्गहमणा परस्स य सय च बुद्धि सिवमपत्तो ॥३८२॥

(दशकम्)

अर्थ—अनेक प्रकारके जो निन्दा और स्तुतिके वचन है । पुद्गलद्रव्य उन रूप परिणमता है । उन्हें सुनकर 'ये शब्द तुझसे कहे गये हैं' ऐसा समझकर अज्ञानी जीव रुष्ट हाता है तथा सतुष्ट होता है । अर्थात् निन्दाके वचन सुनकर रुष्ट हाता है और स्तुतिके वचन सुनकर सतुष्ट होता है ।

परन्तु यहाँ पुद्गलद्रव्य ही शब्दरूप परिणत हुआ है । यदि उसका गुण अन्य है अर्थात् तुझसे भिन्न है तो तुझसे कुछ भी नहीं कहा गया है । तू अज्ञाना हुआ क्यों रुष्ट हाता है ?

अशुभ और शुभ शब्द तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे सुन, और न श्रोत्रइन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए शब्दको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी प्रकार अशुभ और शुभ रूप तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे देख, और न नेत्रइन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए रूपको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

इसी तरह अशुभ और शुभ गन्ध तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे सूँघ, और न घ्राण इन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए गन्धको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी पद्धतिसे अशुभ और शुभ रस तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे चख, और न रसना इन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए रसको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी विधिसे अशुभ और शुभ स्पर्श तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे स्पर्श कर, और न स्पर्शन इन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए स्पर्शको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

इसी प्रकार अशुभ और शुभ गुण तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे जान, और न बुद्धिके विषयको प्राप्त हुए गुणको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

तथा इसी तरह अशुभ और शुभ द्रव्य तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे जान, और न बुद्धिके विषयको प्राप्त हुए द्रव्यको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

जो परको ग्रहण करनेका मन करता है तथा स्वयं कल्याणकारी बुद्धिको प्राप्त नहीं हुआ है ऐसा मूढ़ जीव इस प्रकार जानकर भी उपशमभावको प्राप्त नहीं होता है ।

विशेषार्थ—इस लोकमें जिस प्रकार देवदत्त यज्ञदत्तका हाथ पकड़कर उसे किसी कार्यमें लगाता है उसी प्रकार ये घटपटादि बाह्य पदार्थ दीपकको हाथमें लेकर 'मुझे प्रकाशित करो' इस तरह कहते हुए अपने आपके प्रकाशनमें उसे प्रेरित नहीं करते और न दीपक भी चुम्बकसे खिंची हुई लोहकी सुईके समान अपने स्थानसे च्युत होकर उन घटपटादि पदार्थोंको प्रकाशित

करनेके लिए आता है क्योंकि वस्तुका स्वभाव परके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता तथा पर भी वस्तुस्वभावके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता, इसलिये जिस प्रकार दीपक परके सन्निधानमे स्वरूपसे ही प्रकाशित होता है उसी प्रकार परके असन्निधानमे भी स्वरूपसे ही प्रकाशित होता है। वस्तुस्वभावसे ही विचित्र परिणतिको प्राप्त होता हुआ सुन्दर या असुन्दर जो घटपटादि पदार्थ है वह स्वरूपसे ही प्रकाशित होनेवाले दीपककी किञ्चिन्मात्र भी विक्रिया (विकार) करनेके लिए समर्थ नहीं है। उसी प्रकार बाह्य पदार्थ जो शब्द, रूप, गन्ध, रस, स्पर्श, गुण और द्रव्य हैं वे यद्वात्तके देवदत्तके समान हाथमे पकड़कर मुझे सुनो, मुझे देखो, मुझे सूँघो, मुझे चखो, मुझे स्पर्श करो और मुझे जानो, इम तरह अपने ज्ञानके लिए आत्माको प्रेरित नहीं करते हैं, किन्तु वस्तुस्वभाव परक द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता और वस्तुस्वभावके द्वारा पर उत्पन्न नहीं किया जा सकता, इसलिये जिसप्रकार आत्मा उन शब्दादिकके अमन्निधानमे उन्हें जानता है उसी प्रकार उनके सन्निधानमे भी स्वरूपसे ही उन्हें जानता है। वस्तुस्वभावसे ही विचित्र परिणतिको प्राप्त होते हुए सुन्दर या असुन्दर जो शब्दादिक बाह्यपदार्थ है वे स्वरूपसे ही जाननेवाले आत्मामे किञ्चिन्मात्र भी विक्रिया (विकार) उत्पन्न करनेके लिए समर्थ नहीं हो सकते। इस तरह यह आत्मा दीपकके समान पदपदार्थके प्रति नित्य ही उदासीन रहता है। यह वस्तुकी स्थिति है तो भी जा रागद्वेष उत्पन्न होते हैं वह अज्ञान है।

भाषार्थ—शुभ-अशुभ शब्द आदिका परिणमन उनके स्वाधीन है, वे आत्मामें रागद्वेष उत्पन्न करनेके लिये समर्थ नहीं हैं। फिर भी आत्मामे जो रागद्वेष होता है वह उसका अज्ञान है ॥३७३-३८२॥

आगे यही भाव कलशामें कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

पूर्णकाच्युतशुद्धबोधमहिमा बोद्धा न बोध्याद्य

यायात्कामपि विक्रियां तत इतो दीप प्रकाश्यादिव ।

तद्वस्तुस्थितिबाधकमध्यधिषणा एते किमज्ञानिनो

रागद्वेषमयी भवन्ति सहजां मुञ्चन्त्युदासीनताम् ॥२२१॥

अर्थ—जिस प्रकार प्रकाशित करने योग्य घटपटादि पदार्थोंसे दीपक कुछ भी विक्रिया को प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार पूर्ण, एक, अच्युत तथा शुद्ध ज्ञानकी महिमासे युक्त यह बोद्धा अर्थात् आत्मा, ज्ञानके विषयभूत शब्दादि पदार्थोंसे कुछ भी विक्रियाको प्राप्त नहीं हो सकता है। इसलिये वस्तुस्थितिके ज्ञानसे शून्य बुद्धिवाले ये अज्ञानी जीव रागद्वेषरूप क्यों हो रहे हैं तथा अपनी सहज उदासीनता बीतराग परिणतिको क्यों छोड़ रहे हैं ?

भाषार्थ—जिस प्रकार बाह्यपदार्थ दीपकमें कुछ भी विकार करनेमें समर्थ नहीं है अर्थात् पदार्थ अच्छा वा बुरा किसी प्रकारका रहे, दीपक उसे मध्यस्थभावसे प्रकाशित ही

करता है, उस पदार्थके निमित्तसे स्वयं हर्ष-विषादका अनुभव नहीं करता। उसी प्रकार ज्ञानी जीव अच्छे या बुरे पदार्थोंको जानता मात्र है, उनके निमित्तसे हर्ष-विषादका अनुभव नहीं करता। इस तरह बाह्यपदार्थ ज्ञानी जीवमें कुछ भी विकार उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं हैं। फिर भी वस्तुस्वभावके यथार्थ विचारसे रहित ये अज्ञानी प्राणी शुभ-अशुभ शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श आदिका निमित्त पाकर रागद्वेषसे युक्त होते हैं तथा अपनी सहज जो उदासीनता है उसे छोड़ देते हैं, यह आश्चर्यकी बात है ॥२२१॥

अब रागद्वेषसे रहित जीव ही ज्ञानचेतनाको प्राप्त होते हैं, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

रागद्वेषविभावमुक्तमहसो नित्य स्वभावस्त्वृष्ट

पूर्वागमिसमस्तकर्मविकला भिन्नास्तदात्वीदधात् ।

दूरारूढचरित्रवैभवबलाच्छब्दकिञ्चदर्शिमयी

विन्दन्ति स्वरमाभिषिक्तभुवना ज्ञानस्य सञ्जेनाम् ॥२२२॥

अर्थ—जो रागद्वेषरूप विभावसे रहित तेजके धारक है, जो नित्य ही स्वभावका स्पर्श करते है, जो अतीत और अनागत सम्बन्धी समस्त कर्मोंसे रहित है तथा जो वर्तमानकाल सम्बन्धी कर्मोद्दयसे भिन्न हैं ऐसे ज्ञानी जीव, अत्यन्त गाद्वेषसे धारण किये हुए चारित्रिक वैभवके बलसे उस ज्ञानचेतनाको प्राप्त होते हैं, जो चमकती हुई चैतन्यज्योतिसे तन्मय है तथा जिसने स्वकीय ज्ञानरूप रससे तीनों लोकोंका सींचा है।

भावार्थ—जिनका आत्मतेज रागद्वेषसे रहित है अर्थात् अविरतसम्यग्दृष्टि आदिकी अवस्थामें अप्रत्याख्यानावरणादि प्रकृतियोंके उदयसे जायमान रागादिकके रहते हुए भी जो अपने आत्मतेजका उससे रहित अनुभव करते हैं और आगे चलकर माहर्कर्मका अभाव होनेसे परमार्थरूपसे जिनका आत्मतेज रागद्वेषसे रहित हो गया है तथा रागद्वेषसे रहित होनेके लिये जो निरन्तर स्वकीय ज्ञान-द्रष्टा स्वभावका स्पर्श करते हैं अर्थात् सदा ऐसी भावना रखते हैं कि मेरा स्वभाव पदार्थोंको जानना-देखना मात्र है रागा-द्वेषी होना नहीं। जो अतीत और अनागत सम्बन्धी कर्मसे रहित है अर्थात् कर्मचेतनासे मुक्त है और वर्तमानमें उदयको प्राप्त कर्मफलसे भिन्न है अर्थात् कर्मफलचेतनासे रहित है ऐसे जीव अतिशय दृढ़ताके साथ धारण किये हुए रागद्वेषकी निवृत्तिरूप चारित्रिक विभवकी सामर्थ्यसे अर्थात् यथाख्यातचारित्रिके बलसे ज्ञानकी उस समीचीन चेतनाको प्राप्त होते हैं जिसमें एक चैतन्य का चमत्कार ही विद्यमान है। उसीसे जो तन्मय है तथा जिसने स्वकीय केवलज्ञानरूप परिणतिसे समस्त भुवनको व्याप्त किया है अर्थात् लोकालोकको अपना विषय बना लिया है। तात्पर्य यह है कि जिनका रागद्वेष चला जाता है, तथा जो अतीत, अनागत और वर्तमान कर्मोद्दयसे भिन्न आत्माका अनुभवन करते हैं उन्हीं महापुरुषोंके चारित्रिक वैभवका उदय होता है जिसके बलसे वे कर्मचेतना और कर्मफलचेतनासे भिन्न ज्ञानचेतनाका अनुभवन

करते हैं तथा उस शुद्ध चेतनाकी ऐसी महती शक्ति है कि जिसमें अखिल लोक एक समयमें प्रतिभासित होने लगता है ॥२२२॥

अब प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचनाका स्वरूप बताते हैं—

कम्मं जं पुण्यकयं सुहासुहमणयवित्थरविसेस ।

तत्तो णियत्तए अप्पय तु जो सो पडिक्कमणं ॥३८३॥

कम्म जं सुहमसुहं जस्सि य भावस्सि वज्झइ भविस्सं ।

तत्तो णियत्तए जो सो पच्चक्खाण हवइ चेया ॥३८४॥

ज सुहमसुहमुदिण्ण संपडि य अणयवित्थरविसेसं ।

त दोस जो चेयइ सो खलु आलोयण चेया ॥३८५॥

णिच्च पच्चक्खाणं कुव्वइ णिच्चं य पडिक्कमदि जो ।

णिच्चं आलोचेयइ सो हु चरित्तं हवइ चेया ॥३८६॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—पूर्वकालमें किये हुए अनेक विस्तार विशेषसे युक्त जो शुभ-अशुभकर्म हैं उनसे अपने आपको जो निवृत्त करता है वह प्रतिक्रमण है ।

जिस भावके रहते हुए भविष्यकालमें जो शुभ-अशुभकर्म बन्धको प्राप्त होनेवाले हैं उस भावसे जो चेतयिता निवृत्त होता है वह प्रत्याख्यान है ।

और जो वर्तमानकालमें अनेक प्रकारके विस्तार विशेषसे युक्त शुभ-अशुभकर्म उदयमें आया है उसके दोषका जो चेतयिता चिन्तन करता है वह आलोचना है ।

इस पद्धतिसे जो चेतयिता नित्य ही प्रत्याख्यान करता है, नित्य ही प्रतिक्रमण करता है और नित्य ही आलोचना करता है निश्चयसे वही चारित्र है अर्थात् वही चारित्रगुणका धारक है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो चेतयिता (आत्मा) पुद्गलकर्मके विपाकसे होनेवाले भावोंसे स्वीय आत्माको निवृत्त करता है वह उन भावोंके कारणभूत पूर्वकर्मोंका प्रतिक्रमण करता हुआ स्वयं ही प्रतिक्रमणरूप होता है । वही आत्मा उन भावोंके कार्यभूत अर्थात् उन भावोंसे बंधनेवाले उत्तरकर्मको त्यागता हुआ प्रत्याख्यानरूप होता है और वही आत्मा वर्तमान कर्मविपाकको आत्मासे अत्यन्त भेदरूप जानता हुआ आलोचनारूप होता है । इस तरह यह आत्मा नित्य ही प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और आलोचना करता हुआ, पूर्वकर्मके कार्य और उत्तरकर्मके कारणरूप भावोंसे अत्यन्त निवृत्त होता हुआ और वर्तमान कर्मविपाकको आत्मासे अत्यन्त भिन्न जानता हुआ स्वकीय ज्ञानस्वभावसे निरन्तर आचरण करनेसे चारित्र होता है । और चारित्ररूप होता हुआ ज्ञानमात्र जो स्वीय स्वरूप है उसका अनुभवन करनेसे स्वयमेव ज्ञानचेतना हो जाती है ।

भावार्थ—यहाँपर प्रधानतासे निश्चय चारित्र्यका कथन है। जहाँपर चारित्र्यका वर्णन होता है वहाँपर प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और आलोचनाका वर्णन होता है। परन्तु यह सब प्रक्रिया मोहोदयमें होती है जैसे अपराध जो होता है वह मोहके तीव्रोदयमें होता है और उसका जो प्रतिक्रमणादि होता है वह मोहके मन्द उदयमें होता है जिस प्रकार लोकमें कोई व्याख्यान देनेका उद्यम करता है और व्याख्यान समाप्तिके अनन्तर उपस्थित सभासदासे नम्र शब्दोंमें यह निवेदन करता है कि यदि हमसे अज्ञान और प्रमादके कारण किसी प्रकारका अनुचित भाषण हुआ हो तो उसे आप महानुभाव क्षमा करें। उसी प्रकार मोहो आत्मासे अतीतमें मोहके वश जो अपराध हुए हैं उनके दूर करनेके लिये वह पश्चात्ताप करता हुआ अपने आपको धिक्कारता है। अब आगमी कालमें ऐसे अपराधके कारण जो भाव है उन्हें नहीं करूँगा अर्थात् ऐसे भावोंसे अपनी आत्माका निवारण करता है। इसीका नाम प्रत्याख्यान है। तथा जो कर्मोदय वर्तमानमें आ रहा है उसे साम्यभावसे सहन करता हुआ भोगता है। और यह विचार करता है कि यह कर्मोदय हमारे ज्ञानस्वभावसे अत्यन्त भिन्न है, इसीका नाम आलोचना है। निश्चयनयसे विचार किया जाय तो यहाँपर आत्मा ही प्रतिक्रमण है, आत्मा ही प्रत्याख्यान है, आत्मा ही आलोचना है और आत्मा ही परमार्थसे चारित्र्य है। जब आत्मा ही स्वयं चारित्र्यरूप हो जाता है तब उसका ज्ञानमात्र जो स्वकीय स्वरूप है उसीका अनुभव रह जाता है इसलिये कर्मचेतना और कर्मफलचेतनासे निवृत्ति होकर मात्र ज्ञानचेतना रह जाती है ॥३८२-३८६॥

अब ज्ञानचेतना और अज्ञानचेतना (कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाका) फल विखाते हुए कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

ज्ञानस्य सचेतनयैव निवृत्त्य

प्रकाशते ज्ञानमतीव शुद्धम् ।

अज्ञानसचेतनया तु धावन्

बोधस्य शुद्धिं निरुणद्धि बन्ध ॥२२३॥

अर्थ—ज्ञानके सचेतनसे ही अत्यन्त शुद्ध ज्ञान प्रकाशित होता है और अज्ञानके संचेतनसे बन्ध दौड़ता हुआ ज्ञानकी शुद्धिको रोक लेता है ।

भावार्थ—पदार्थोंका जानना ही मेरा स्वभाव है, उनका कर्ता या भोक्तापन मेरा स्वभाव नहीं है। इस प्रकार निरन्तर ज्ञानस्वभावका चिन्तन करनेसे ज्ञान शुद्ध हो जाता है अर्थात् उसमें मोहोदयसे होनेवाले परके कर्तृत्व और भाकृत्वका जो भ्रम (विकारी अज्ञ) था वह दूर हो जाता है। तथा इसके विपरीत अज्ञानका चिन्तन करनेसे अर्थात् ज्ञान स्वभावसे भिन्न जो कर्तृत्व (कर्मचेतना) और भाकृत्व (कर्मफल चेतनाका) भाव है उसका विचार करनेसे ज्ञानकी शुद्धि रुक जाती है और कर्मोंका बन्ध होने लगता है ॥२२३॥

अब अज्ञानचेतना बन्धका कारण है, यह याथावर्ति स्पष्ट करते हैं—

वेदंतो कम्मफल अप्पाण कुणइ जो दु कम्मफलं ।

सो त पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८७॥

वेदंतो कम्मफल मए कय मुणइ जो दु कम्मफलं ।

सो त पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८८॥

वेदंतो कम्मफल सुहिदो दुहिदो य हवदि जो चेदा ।

सो त पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो आत्मा कर्मफलका अनुभव करता हुआ कर्मफलको अपनाता है अर्थात् कर्मफलसे भिन्न आत्माको नहीं मानता वह आत्मा दुःखोंके बीज स्वरूप आठ कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

जो आत्मा कर्मफलका वेदन करता हुआ यह कर्मफल मेरे द्वारा किया हुआ है ऐसा मानता है वह दुःखके बीज स्वरूप आठ प्रकारके कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

और जो आत्मा कर्मफलका अनुभव करता हुआ सुखी-दुःखी होता है वह दुःखके बीज स्वरूप आठ प्रकारके कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानसे भिन्न पदार्थमें 'यह मैं हूँ' इस प्रकार जो जानना है वह अज्ञान-चेतना है । यह अज्ञानचेतना कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाके भेदसे दो भेदवाली है । इन दोनोंमें ज्ञानसे भिन्न पदार्थोंमें 'मैं इसे करता हूँ' ऐसा जो ज्ञान है इसीको कर्मचेतना कहते हैं तथा ज्ञानसे भिन्न पदार्थोंमें 'मैं इसको भोगता हूँ' ऐसा जो आत्माका अनुभव है इसीका नाम कर्मफलचेतना है । यह अज्ञानचेतना सम्पूर्णरूपसे ससारका बीजभूत है क्योंकि ससार का बीज जो आठ प्रकारका कर्म है उसका यह बीज है । अतः मोक्षार्थी पुरुषके द्वारा अज्ञान-चेतनाके प्रलय (विनाशके) लिये सकल कर्मत्यागकी भावना और सकल कर्मफलत्यागकी भावनाको प्रकटकर स्वभावभूत भगवती एक ज्ञानचेतनाको ही निरन्तर प्रकट करना चाहिये । इन दोनोंमें सकल कर्मत्यागकी भावनाको प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

कृतकारितानुमननैस्त्रिकालविषयं मनोवचनकायै ।

परिहृत्य कर्म सर्वं परम नैष्कर्म्यमवलम्बे ॥२९४॥

अर्थ—कृत-कारित-अनुमोदन और मनवचनकायके द्वारा तीन काल सम्बन्धी जो कर्म मेरे द्वारा किये गये हैं उन सबका परिहारकर मैं परम निष्कर्मभावका आलम्बन करता हूँ ।

आगे इन्हींके भङ्गोंका वर्णन करते हैं—मन, वचन और काय ये तीन हैं तथा कृत-

कारित और अनुमोदना भी तीन हैं। इनमें मन, वचन, काय इनके स्वतन्त्र एक-एकके द्वारा जो किया जावे वह तीन प्रकारका होता है तथा मनवचन, मनकाय और वचनकाय इस तरह दो-दोको मिलाकर तीन भङ्ग हुए तथा मन, वचन, काय इन तीनोंके द्वारा भी मिलकर एक भङ्ग हुआ, इस तरह सात भङ्ग होते हैं। इसी तरह कृत, कारित और अनुमोदना इन तीनोंके भी सात भङ्ग होते हैं। इन दोनों सात-सात भङ्गोंको परस्पर गुणित करनेसे ४९ भङ्ग होते हैं। इस तरह प्रतिक्रमण ४९ तरहका होता है। इन्हीं भेदोंको स्पष्ट करते हैं—प्रतिक्रमण करनेवाला कहता है कि जो पाप मैंने अतीतकालमें किया था, अन्यके द्वारा कराया था तथा अन्यके द्वारा किये गये पापकी अनुमोदना की थी, वह मन, वचन और कायसे मिथ्या हो १, जो पाप अतीतकालमें मैंने किया था, अन्यके द्वारा कराया था, तथा अन्यके द्वारा किये गये पापकी अनुमोदना की थी, वह मन और वचनसे मिथ्या हो २, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मन और कायसे मिथ्या हो ३, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह वचन और कायसे मिथ्या हो ४, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुए की अनुमोदना की थी, वह मनसे मिथ्या हो ५, जो पाप मैंने किया था, कराया था और जिसकी अनुमोदना की थी, वह वचनसे मिथ्या हो ६, जो पाप मैंने किया था, कराया था और जिसकी अनुमोदना की थी, वह कायसे मिथ्या हो ७, जो पाप मैंने किया था और कराया था, वह मन, वचन और कायसे मिथ्या हो ८, जो पाप मैंने किया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप मन, वचन, कायसे मिथ्या हो ९, जो पाप मैंने कराया था और दूसरेसे किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप मनसे, वचनसे और कायसे मिथ्या हो १०, जो मैंने किया था और दूसरेसे कराया था, वह मेरा पाप मनसे और वचनसे मिथ्या हो ११, जो मैंने किया था और जिसे करते हुएकी अनुमोदना की थी, मेरा वह पाप मनसे तथा वचनसे मिथ्या हो १२, जिसे मैंने दूसरेसे कराया था और जिसे करते हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप मनसे और वचनसे मिथ्या हो १३, जिसे मैंने किया था और दूसरेसे कराया था वह मेरा पाप मनसे और कायसे मिथ्या हो १४, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप मनसे और कायसे मिथ्या हो १५ जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे तथा कायसे मिथ्या हो १६, जिस मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १७, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १८, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १९, जिसे मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २०, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुए दूसरेको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २१, जिसे मैंने कराया था और जिस करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २२, जिसे मैंने किया था और जिसे दूसरेसे कराया था, वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २३, जिसे मैंने किया और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी,

वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २४, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २५, जिसे मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २६, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुए दूसरेको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २७, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २८, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो २९, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो ३०, जिस पापका करते हुए दूसरेको मैंने अनुज्ञा दी थी, मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो, ३१, जिस मैंने किया था मेरा वह पाप मनसे तथा वचनसे मिथ्या हो ३२, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मन और वचनसे मिथ्या हो ३३, जिस पापको करते हुए अन्य पुरुषको मैंने अनुज्ञा दी थी, मेरा वह पाप मन और वचनसे मिथ्या हो ३४, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३५, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३६, जिस पापको करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३७, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्या हो ३८, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्या हो ३९, जिस पापको करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्या हो ४०, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४१, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४२, जिसे करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४३, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४४, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४५, जिसे करते हुए दूसरेको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४६, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४७, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४८, जिसे करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४९ ।

इन ४९ भगोंके भीतर पहले भगमे कृत, कारित, अनुमोदना ये तीन लिये हैं और उनपर मन, वचन, काय ये तीन लगाये हैं, इसलिये इस भङ्गका साकेतिक नाम ३३ है । २ से ४ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनाके तीनों लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इस प्रकार बने हुए इन तीन भगोको ३२ की सज्ञा है । ५ से ७ तकके भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनाके तीनों लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे एक-एक लगाया है । इन तीन भगोको ३१ की सज्ञासे पहिचाना जा सकता है । ८ से १० तकके भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, काय तीनों लगाये हैं । इन तीन भगोको २३ की सज्ञासे जाना जा सकता है । ११ से १९ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इन नौ भगोको २२ की सज्ञासे पहिचाना जा सकता है । २० से २८ तकके भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे १-१ लगाया है । इन नौ भगोको २१ की सज्ञासे पहिचाना जा सकता है । २९ से ३१ के भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, काय तीनों

वार्ताछन्द

मोहोऽद्यद्वयकार्षं समस्तमपि कर्म तत्प्रतिक्रम्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२५॥

अर्थ—मैंने मोहसे जो कर्म किये थे उन समस्त कर्मोंका प्रतिक्रमण कर मैं समस्त कर्मोंसे रहित चैतन्यस्वरूप आत्मामें अपने आपके द्वारा निरन्तर वर्त रहा हूँ ॥२२५॥

इस तरह प्रतिक्रमणकल्प समाप्त हुआ ।

अब आलोचनासम्बन्धी ४९ भङ्ग कहे जाते हैं—

मैं वर्तमानमें कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ और न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे १, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे और वचनसे २, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मन और कायसे ३, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ वचन और कायसे ४, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे ५, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यका अनुमति देता हूँ वचनसे ६, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ न करते हुए अन्यका अनुमति देता हूँ कायसे ७, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे ८, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे ९, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे १०, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ मनसे, वचनसे ११, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, वचनसे १२, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, वचनसे १३, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ मनसे, कायसे १४, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, कायसे १५, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे, कायसे १६, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ वचनसे, कायसे १७, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ वचनसे, कायसे १८, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ वचनसे, कायसे १९, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ मनसे २०, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे २१, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ मनसे २२, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ वचनसे २३, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ वचनसे २४, मैं

लगाये हैं । इन तीन भगोका १३ की सजासे जाना जा सकता है । ३२ से ४० तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इन नौ भगोकी १२ की सजासे पहिचाना जा सकता है । ४१ से ४९ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे एक-एक लगाया है । इन ९ भगोकी सजा ११ है । इस प्रकार सब मिलाकर ४९ भग हुए ।

मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ वचनसे २५, मैं कर्मको न करता हूँ न कराता हूँ कायसे २६, मैं कर्मको न करता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ कायसे २७, मैं कर्मको न कराता हूँ न करते हुए अन्यको अनुमति देता हूँ कायसे २८, मैं कर्मको न करता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे २९, मैं कर्मको न कराता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे ३०, मैं कर्मको करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ मनसे, वचनसे, कायसे ३१, मैं कर्मको न करता हूँ मनसे, वचनसे ३२, मैं कर्मको न कराता हूँ मनसे, वचनसे ३३, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ मनसे, वचनसे ३४, मैं कर्मको न करता हूँ मनसे, कायसे ३५, मैं कर्मको न कराता हूँ मनसे, कायसे ३६, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ मनसे, कायसे ३७, मैं कर्मको नहीं करता हूँ वचनसे, कायसे ३८, मैं कर्मको नहीं कराता हूँ वचनसे, कायसे ३९, मैं कर्मको करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ वचनसे कायसे ४०, मैं कर्मको न करता हूँ मनसे ४१, मैं कर्मको नहीं कराता हूँ मनसे ४२, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ मनसे ४३, मैं कर्मको न करता हूँ वचनसे ४४, मैं कर्मको नहीं कराता हूँ वचनसे ४५, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ वचनसे ४६, मैं कर्मको न करता हूँ कायसे ४७, मैं कर्मको नहीं कराता हूँ कायसे ४८, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं देता हूँ कायसे ४९ ।

आर्याछिन्द

मोहविलासविजृम्भितमिदमुदयत्कर्मसकलमालोष्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२९॥

अर्थ—मोहविलासके विस्तारस्वरूप, उदयागत समस्त कर्मसमूहकी आलोचना कर मै कर्मरहित चैतन्यस्वरूप आत्मामे अपने आप निरन्तर वर्तता हूँ ।

भावार्थ—वर्तमान कालमें उदयमे आते हुए कर्मोंके विषयमे ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि यह सब मोहके विलासका विस्तार है अर्थात् अज्ञानसे जायमान है यह मेरा स्वरूप नहीं है मैं तो समस्त कर्मोंसे रहित चैतन्यस्वरूप हूँ, उसीमे मुझे लीन रहना चाहिये ॥२२९॥

इस तरह आलोचनाकल्प समाप्त हुआ ।

अब प्रत्याख्यान सम्बन्धी ४९ भङ्ग कहते हैं—

मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे १, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे २, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, कायसे ३, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे, कायसे ४, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे ५, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे ६, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा कायसे ७, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा मनसे, वचनसे ८, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुये अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे

९, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे, वचनसे, कायसे १०, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा मनसे, वचनसे ११, मैं कर्मको न करूंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे, वचनसे १२, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे, वचनसे १३, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा मनसे, कायसे १४, मैं कर्मका न करूंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे, कायसे १५, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे, कायसे १६, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा वचनसे, कायसे १७, मैं कर्मको न करूंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा वचनसे, कायसे १८, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा वचनसे, कायसे १९, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा मनसे २०, मैं कर्मको न करूंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे २१, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा मनसे २२, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा वचनसे २३, मैं कर्मको न करूंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा वचनसे २४, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा वचनसे २५, मैं कर्मको न करूंगा न कराऊंगा कायसे २६, मैं कर्मको न करूंगा न करते हुए अन्यको भी अनुमति दूंगा कायसे २७, मैं कर्मको न कराऊंगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूंगा कायसे २८, मैं कर्मको न करूंगा मनसे, वचनसे, कायसे २९, मैं कर्मको न कराऊंगा मनसे, वचनसे, कायसे ३०, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूंगा मनसे, वचनसे, कायसे ३१, मैं कर्मको न करूंगा मनसे, वचनसे ३२, मैं कर्मको न कराऊंगा मनसे, वचनसे ३३, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूंगा मनसे, वचनसे ३४, मैं कर्मको न करूंगा मनसे, कायसे ३५, मैं कर्मको न कराऊंगा मनसे, कायसे ३६, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूंगा मनसे, कायसे ३७, मैं कर्मको न करूंगा वचनसे, कायसे ३८, मैं कर्मको नहीं कराऊंगा वचनसे, कायसे ३९, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूंगा वचनसे, कायसे ४०, मैं कर्मका नहीं करूंगा मनसे ४१, मैं कर्मका नहीं कराऊंगा मनसे ४२, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूंगा मनसे ४३, मैं कर्मको नहीं करूंगा वचनसे ४४, मैं कर्मको नहीं कराऊंगा वचनसे ४५, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूंगा वचनसे ४६, मैं कर्मको न करूंगा कायसे ४७, मैं कर्मको न कराऊंगा कायसे ४८, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूंगा कायसे ॥४९॥

आर्याछन्द

प्रत्याख्याय भविष्यत् कर्मसमस्तं निरस्तसमोहः ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२७॥

अर्थ—भविष्यकालके समस्त कर्मोंका प्रत्याख्यान कर जिसका मोह नष्ट हो चुका है ऐसा मैं कर्मरहित चैतन्यस्वरूप आत्मामे अपने आप निरन्तर वर्त रहा हूँ ।

भावार्थ—ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि कर्मचेतना मेरा स्वरूप नहीं है इसलिये जिस प्रकार अतीतकाल और वर्तमानकाल सम्बन्धी कर्मोंका कर्तृत्व मेरे ऊपर नहीं है उसी प्रकार भविष्यकाल सम्बन्धी कर्मोंका कर्तृत्व भी मुझ पर नहीं है । मैं कृत, कारित और अनु-

मोचना और मन, वचन, कायसे भविष्यकाल सम्बन्धी समस्त कर्मोंका प्रत्याख्यानकर कर्मरहित तथा चैतन्यस्वरूप अपने आत्मामें ही अपने आपके पुरुषार्थसे निरन्तर लीन रहता हूँ ॥२२७॥

इस तरह प्रत्याख्यान कल्प समाप्त हुआ ।

अब ज्ञानी जीवकी भावना प्रकट करनेके लिये कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

समस्तमित्येवमपास्य कर्म

त्रैकालिक शुद्धनवावलम्बी ।

बिहीनमोहो रहित विकारै-

श्चिन्मात्रमात्मानमथावलम्बे ॥२२८॥

अर्थ—इस प्रकार तीन काल सम्बन्धी समस्त कर्मोंका त्यागकर मैं शुद्धनयका अवलम्बी होता हुआ मोह रहित हो विकारोंसे रहित चैतन्यमात्र आत्माका अवलम्बन लेता हूँ ।

भावार्थ—प्रतिक्रमण, आलोचना और प्रत्याख्यानके द्वारा भूत, वर्तमान और भविष्य-काल सम्बन्धी समस्त कर्मोंके त्यागसे अर्थात् उनके प्रति कर्तृत्वका भाव छोड़नेसे जिसका समस्त मोह नष्ट हो गया है ऐसा शुद्धनयका अवलम्बन करनेवाला जीव विचार करता है कि मेरी आत्मा तो समस्त विकारोंसे रहित चैतन्यमात्र स्वरूपका धारक है, वही मेरा स्वीय-द्रव्य है, उसीमें मुझे लीन होना चाहिये ऐसा विचार कर वह मात्र जानचेतनाका आलम्बन लेकर निरन्तर आत्मस्वरूपमें लीन रहता है ॥२२८॥

अब समस्त कर्मफलके त्यागकी भावनाको प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

विगलन्तु कर्मविषयकफलाणि मम भुक्तिमन्तरेणैव ।

सचेतयेऽहमवल चैतन्यात्मानमात्मानम् ॥२२९॥

अर्थ—कर्मफलचेतनाका त्यागी ज्ञानी जीव विचार करता है कि कर्मरूपी विषयवृक्षके फल मेरे भोगे बिना ही खिर जावे, मैं तो चैतन्यस्वरूप आत्माका ही निश्चल रूपसे अनुभव करता हूँ ।

भावार्थ—मैं कर्मफलोंको केवल जानने देखनेवाला हूँ, भोगनेवाला नहीं हूँ इसलिये वर्तमानमें जो कर्म अपना फल दे रहे हैं उनके प्रति मेरा कोई ममत्वभाव नहीं है । फल देते हुए भी वे मेरे लिये फल न देते हुएके समान हैं । मेरा स्वकीय द्रव्य तो चैतन्य लक्षणवाला आत्मा है अतः उसीका निरन्तर चिन्तन करता हूँ ॥२२९॥

[illegible]

[illegible]

नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० ११७, मे उच्छ्वास नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्य-
स्वरूप० ११८, मे प्रशस्तविहायोगति नामकर्मके फलका नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० ११९,
मे अप्रशस्तविहायोगति नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२०, मे साधारण-
शरीर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२१, मे प्रत्येकशरीर नामकर्मके
फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२२, मे स्थावर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है,
चैतन्यस्वरूप० १२३, मे त्रस नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२४, मे सुभग
नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२५, मे दुर्भग नामकर्मके फलको नहीं
भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२६, मे सुस्वर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप०
१२७, मे दुःस्वर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२८, मे शुभ नामकर्मके
फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १२९, मे अशुभ नामकर्मके फलको नहीं भोगता है,
चैतन्यस्वरूप० १३०, मे सुक्ष्मशरीर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३१,
मे वादृशरीर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३२, मे पर्याप्त नामकर्मके
फलका नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३३, मे अपर्याप्त नामकर्मके फलको नहीं भोगता है,
चैतन्यस्वरूप० १३४, मे स्थिर नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३५, मे अस्थिर
नामकर्मके फलका नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३६, मे आदेय नामकर्मके फलको नहीं
भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३७, मे अनादेय नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप०
१३८, मे यशः कीर्ति नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १३९, मे अयशःकीर्ति
नामकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४०, मे तीर्थकरत्वं नामकर्मके फलको नहीं
भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४१, मे उच्चगोत्रकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप०
१४२, मे नीचगोत्रकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४३, मे दानान्तरायकर्मके
फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४४, मे लाभान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता है,
चैतन्यस्वरूप० १४५, मे भोगान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४६, मे
उपभोगान्तराय कर्मके फलका नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४७, मे बोधान्तरायकर्मके फलको
नहीं भोगता है, चैतन्यस्वरूप० १४८ ।

यहाँ आश्चर्य होती है कि जब ऊपर लिखे अनुसार कर्मोंका फल आत्मा नहीं भोगता
है तो फिर कौन भोगता है ? क्या जड़ शरीर भोगता है ? इसका उत्तर यह है कि जड़
शरीर नहीं भोगता क्योंकि जड़ शरीरमें स्वयं सुख-दुःखका वेदन करनेका सामर्थ्य नहीं है
फलतः आत्मा ही भोगता है । परन्तु कर्मोंके उदयसे आत्माको जो अशुद्ध दशा होती है वह
आत्माका स्वभाव नहीं है । आत्माका स्वभाव तो चैतन्यरूप है अतः ज्ञानी जीव उसी चैत-
न्यस्वरूपका निरन्तर अनुभव करता है । कर्मोदयसे होनेवाली अवस्थाओंको परजन्म होनेसे
आत्मस्वभावसे पृथक् अनुभव करता है । जिस प्रकार अग्निसे सम्बन्धसे पानी उष्ण हो गया
यहाँ व्यवहार तो यही होता है कि पानी उष्ण है परन्तु परमार्थसे विचार करनेपर उष्णता
अग्निकी ही है, पानीकी नहीं । कुछ समयके अनन्तर अग्निका सम्बन्ध दूर होनेपर पानी
शीतल हो जाता है इससे प्रतीत होता है कि शीतलता पानीका स्वकीय धर्म है और उष्णता

परजन्य । स्वभावकी चर्चामें परजन्य विभावका स्थान नहीं है । निश्चयनय स्वभावका ही वर्णन करता है अतः उसकी दृष्टिमें आत्मा अपने चैतन्यस्वभावका ही भोक्ता है परन्तु व्यवहारनयसे आत्मा कर्मोंका कर्त्ता तथा उनके फलका भोक्ता कहलाता है, निश्चयकी दृष्टिसे न कर्त्ता है न भोक्ता है ॥३८७-३८९॥

आगे निखिल कर्मफलोका त्याग करनेसे आत्मा चैतन्यतत्त्वको प्राप्त होता है यह दिखानेके लिये कलश कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

नि शेषकर्मफलसम्बन्धसनात्मैव

सर्वक्रियान्तरविहारनिवृत्तवृत्ते ।

चैतन्यलक्ष्म भजतो भृशमात्मतत्त्व

कालावलीयमचलस्य बहस्वन्ता ॥३९०॥

अर्थ—इस प्रकार समस्त कर्मोंके फलका परित्याग करनेसे जिसकी अन्य समस्त क्रियायों सम्बन्धी विहारसे वृत्ति दूर हट गई है तथा जो स्वरूपमें अचल है ऐसी मेरी यह अनन्तकालकी परम्परा अतिशयरूपसे चैतन्य लक्षणवाले आत्मतत्त्वकी उपासना करते हुए ही व्यतीत हो ।

भावार्थ—जब ज्ञानी जीव पूर्वोक्त प्रकारसे समस्त कर्मफलोका त्यागकर चुकता है तब उसकी कर्मोदयसे जायमान अन्य क्रियाओं सम्बन्धी उपभोगसे वृत्ति स्वयं हट जाती है तथा वह स्वकीय स्वरूपमें निश्चल हो जाता है । उस दशामें उसकी चैतन्य लक्षणवाले आत्म तत्त्वपर ही दृष्टि रुकती है । उसीकी उसे बार-बार अनुभूति होती है और उस अनुभूतिमें वह ऐसा अद्भुत आनन्द निमग्न हाता है कि उसकी ऐसी भावना होने लगती है कि मेरा अनन्तकाल इसी आत्मतत्त्वकी उपासना करते-करते ही व्यतीत हो, एकक्षणके लिये भी मेरा उपयोग अन्य विषयोंमें न जावे ॥३९०॥

वसन्ततिलकाछन्द

य पूर्वभावकृतकर्मविषद्विमाणां

मुहुर्के फलानि न खलु स्वत एव तृप्त ।

आपातकालरमणीमुदकस्य

निष्कर्मदशममयमेति दशान्तरं ख ॥३९१॥

अर्थ—जो निश्चयसे आत्मस्वरूपमें तृप्त होता हुआ पूर्वकालके अज्ञानमयभावोंसे किये हुए कर्मरूपी विष वृक्षोंके फलोंको नहीं भोगता है अर्थात् उन फलोंका स्वामी नहीं होता है वह तत्कालमें रमणीय और भविष्यत्कालमें रमणीय, कर्मोंसे रहित स्वाधीन सुखरूप अन्य अवस्थाको जो आज तक ससारमें प्राप्त नहीं हुई ऐसी मोक्ष अवस्थाको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—ज्ञानी मनुष्य अपने चैतन्यस्वरूपमें ही संतुष्ट रहता है इसलिये पूर्व अवस्थामें अज्ञानमय भावोंसे बाँधे हुए कर्मोंका जो उसे फल प्राप्त होता है उससे वह पूर्ण उदासीन रहता है उस फलके प्रति उसके हृदयमें कुछ भी स्वामित्व नहीं रहता है। इस स्वरूप सतोषका उसे फल यह प्राप्त होता है कि वह कर्मसे रहित स्वाधीन सुखसे तन्मय ऐसी मुक्त अवस्थाको प्राप्त होता है जो कि तत्कालमें रमणीय है और आगामी अनन्तकालमें भी रमणीय ही रहेगी ॥२३१॥

अब ज्ञानीजन अज्ञानचेतनाको नष्टकर ज्ञानचेतनाको पूर्ण करते हुए सदा शान्त-रसका पान करे, ऐसी भावना आचार्य प्रकट करते हैं—

लग्गवराछन्व

अत्यन्त भावविद्या विरतिमविरत कर्मणस्तत्फलाच्च

प्रस्पष्ट नाटयित्वा प्रलब्धमसिद्धाज्ञानसचेतनाया ।

पूर्ण कृत्वा स्वभाव स्वरसपरिगतं ज्ञानसचेतना स्वा

सानन्द नाटयन्तः प्रशमरसमित सर्वकाल विबन्तु ॥२३२॥

अर्थ—ज्ञानीजन कर्म और उसके फलसे निरन्तर अत्यन्त विरक्तिकी भावनाको भाकर, सम्पूर्ण अज्ञानचेतनाका स्पष्ट हो नाशकर, निजरसको प्राप्त स्वभावको पूर्णकर स्वकीय ज्ञान चेतनाको बड़े आनन्दके साथ नाचते हुए इस समयसे लेकर आगे निरन्तर प्रशमरसका पान करे ।

भावार्थ—अज्ञानचेतना और ज्ञानचेतनाके भेदसे चेतना दो प्रकारकी है। उसमें अज्ञानचेतनाके कर्मचेतना और कर्मफलचेतना ऐसे दो भेद हैं। अज्ञानी जीव स्वरूपसे क्युत हो अनादिकालसे कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाकी ही भावना करते हुए निरन्तर अशान्तिका अनुभव करते आ रहे हैं। ज्ञानचेतनाकी ओर उनका किञ्चिन्मात्र भी लक्ष्य नहीं जाता। इसीलिये परमदयालु अमृतचन्द्रस्वामी करुणाभावसे आकांक्षा प्रकट करते हैं कि ससारके प्राणी कर्म और कर्मफलसे अत्यन्त विरक्त हो अज्ञानचेतनाको तो समूल नष्ट करे और आत्मीयरससे युक्त स्वभावको पूर्णरूपसे प्राप्तकर अपनी ज्ञानचेतनाको बड़े उल्लासके साथ प्रकट करे और उसके फलस्वरूप लोकोत्तर शान्तरसका सदाकाल पान करे ॥२३२॥

अब आगे एक निराकुलज्ञान ही शेष रहता है यह दिखानेके लिये कलश कहते हैं—

वर्षस्थच्छन्द

इतः पदार्थप्रथनावगुण्ठनाद्

विनाहृतेरेकमनाकुल उबलत् ।

समस्तवस्तुष्यतिरेकनिश्चयाद्

विशेषितं ज्ञानमिहावतिष्ठते ॥२३३॥

अर्थ—अब इसके आगे पदार्थ समूहके आलम्बनसे होनेवाली आकृतिके बिना जो

एकरूपताको प्राप्त है, आकुलता रहित है, वेदीप्यमान है और समस्त वस्तुओंके भिन्नत्वके निश्चयसे जो पृथक् किया गया है ऐसा ज्ञान ही यहाँ अवस्थित रहता है ।

भाषार्थ—‘यह घट ज्ञान है’ ‘यह पट ज्ञान है’ इस तरह पदार्थ समूहके आलम्बनसे जो ज्ञान पहले नाना ज्ञेयोंके आकार होनेसे नाना आकृतियोंको धारण करता हुआ अनेकरूप अनुभवमें आता था अब अज्ञानचेतनाके नष्ट हो जानेके अनन्तर वह ज्ञान, ज्ञेयके आकारका विकल्प हट जानेसे एकरूप हो जाता है, पहले जो ज्ञान मोहविपाकसे जायमान रागादि विकारोंसे संपृक्त होनेके कारण आकुलताका उत्पादक था पर अब वह मोहजन्य विकारोंका संपर्क छूट जानेसे आकुलतासे रहित हो जाता है । पहले जो ज्ञान क्षायोपशमिक अवस्थामें ज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमतया उदयानुसार उदयास्तको प्राप्त होता था, हीनाधिक अवस्थाको प्राप्त होता था, परन्तु अब वह ज्ञानावरणका क्षय हो जानेसे सदा दीदीप्यमान रहता है । पहले जो ज्ञान ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्धके कारण ज्ञेयरूपताको प्राप्त था पर अब सब पदार्थ भिन्न-भिन्न है ऐसा निश्चय हो जानेके कारण सबसे पृथक् अनुभवमें आता है । तात्पर्य यह है कि ज्ञानचेतनाके फलस्वरूप अन्तमें ऐसा ज्ञान ही अवस्थित रहता है जिससे अन्य ओरसे ज्ञानीका उपयोग हट जाता है ॥२३३॥

आगे शास्त्र आबिसे ज्ञान भिन्न है यह वर्णन करनेके लिये गाथाएँ कहते हैं—

सत्य णाणं ण हवइ जब्बा सत्य ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्ण णाण अण्ण सत्य जिणा विति ॥३९०॥

सदो णाणं ण हवइ जब्बा सदो ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्णं णाण अण्ण सद जिणा विति ॥३९१॥

रूवं णाणं ण हवइ जब्बा रूव ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्णं णाण अण्ण रूव जिणा विति ॥३९२॥

वण्णो णाण ण हवइ जब्बा वण्णो ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्ण णाण अण्ण वण्ण जिणा विति ॥३९३॥

गधो णाणं ण हवइ जब्बा गधो ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्णं णाण अण्ण गधं जिणा विति ॥३९४॥

ण रसो दु हवदि णाणं जब्बा दु रसो ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्ण णाणं रसं दु अण्ण जिणा विति ॥३९५॥

फासो ण हवइ णाण जब्बा फासो ण याणए किंचि ।

तब्बा अण्णं णाण अण्णं फासं जिणा विति ॥३९६॥

कम्मं णाणं ण हवइ जह्मा कम्मं ण याणए किंचि ।
 तह्मा अण्णं णाणं अण्णं अण्णं कम्मं जिणा विति ॥३९७॥
 धम्मो णाणं ण हवइ जह्मा धम्मो ण याणए किंचि ।
 तह्मा अण्णं णाणं अण्णं धम्मं जिणा विति ॥३९८॥
 णाणमधम्मो ण हवइ जह्माधम्मो ण याणए किंचि ।
 तह्मा अण्णं णाण अण्णमधम्म जिणा विति ॥३९९॥
 कालो णाणं ण हवइ जह्मा कालो ण याणए किंचि ।
 तह्मा अण्ण णाण अण्णं काल जिणा विति ॥४००॥
 आयास पि ण णाणं जह्मायास ण याणए किंचि ।
 तह्मायासं अण्ण अण्णं णाणं जिणा विति ॥४०१॥
 णज्झवसाणं णाणं अज्झवसाण अचेदण जह्मा ।
 तह्मा अण्ण णाणं अज्झवसाणं तहा अण्णं ॥४०२॥
 जह्मा जाणइ णिच्चं तह्मा जीवो दु जाणओ णाणी ।
 णाण च जाणयादो अव्वदिरित्तं मुणेयव्वं ॥४०३॥
 णाण सम्मादिट्ठि दु सजमं सुत्तमगपुव्वगयं ।
 धम्माधम्म च तहा पव्वज्जं अब्भुवति बुहा ॥४०४॥

(पञ्चदशकम्)

अर्थ—शास्त्र ज्ञान नहीं है क्योंकि शास्त्र कुछ भी नहीं जानता है इससे ज्ञान अन्य है और शास्त्र अन्य है ऐसा जिन भगवान् जानते हैं ।

शब्द ज्ञान नहीं है क्योंकि शब्द कुछ नहीं जानता है इससे ज्ञान अन्य है और शब्द अन्य है ऐसा जिनेन्द्रदेव जानते हैं ।

रूप ज्ञान नहीं है क्योंकि रूप किंचिन्मात्र भी नहीं जानता है इससे ज्ञान अन्य है और रूप अन्य है ऐसा जिनेन्द्र भगवान् जानते हैं ।

वर्ण ज्ञान नहीं है क्योंकि वर्ण कुछ नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है ऐसा जिनेन्द्र प्रभु जानते हैं ।

गन्ध ज्ञान नहीं है क्योंकि गन्ध कुछ भी नहीं जानता है इसीलिये ज्ञान अन्य है और गन्ध अन्य है ऐसा जिनेन्द्रदेव जानते हैं ।

रस ज्ञान नहीं है क्योंकि रस कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और रस अन्य है ऐसा जिनस्वामी जानते हैं ।

स्पर्श ज्ञान नहीं है क्योंकि स्पर्श कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और स्पर्श अन्य है ऐसा भगवान् केषली जानते हैं ।

कर्म ज्ञान नहीं है क्योंकि कर्म कुछ भी नहीं जानता है इसलिये ज्ञान अन्य है और कर्म अन्य है ऐसा भी जिनेश जानते हैं ।

धर्मास्तिकाय ज्ञान नहीं है क्योंकि धर्म अस्तिकाय कुछ भी नहीं जानता है इसीसे धर्म अस्तिकाय अन्य है और ज्ञान अन्य है ऐसा अनन्तज्ञानी जानते हैं ।

अधर्मास्तिकाय ज्ञान नहीं है क्योंकि अधर्मास्तिकाय कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और अधर्मास्तिकाय अन्य है ऐसा सर्वज्ञदेव जानते हैं ।

काल ज्ञान नहीं है क्योंकि काल कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और काल अन्य है ऐसा सकलपरमात्मा जानते हैं ।

आकाश भी ज्ञान नहीं है क्योंकि आकाश कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और आकाश अन्य है ।

अध्यवसान ज्ञान नहीं है क्योंकि अध्यवसान कुछ भी नहीं जानता है इसीसे ज्ञान अन्य है और अध्यवसान अन्य है ऐसा सर्वज्ञ परमेष्ठी जानते हैं ।

क्योंकि जीव नित्य ही जानता है इसलिये वह ज्ञायक तथा ज्ञानी है । ज्ञान ज्ञायकसे अभिन्न है ऐसा जानना चाहिये ।

और ज्ञान ही सम्यग्दृष्टि है, ज्ञान ही समय है, ज्ञान ही अङ्गपूर्वगतसूत्र है, तथा ज्ञान धर्म, अधर्म और प्रव्रज्या है ऐसा पण्डितलोग स्वीकार करते हैं ।

विशेषार्थ—द्रव्यश्रुत ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसलिये द्रव्यश्रुत और ज्ञानमें भिन्नता है । शब्द ज्ञान नहीं है क्योंकि अचेतन है इसीसे शब्द और ज्ञान भिन्न-भिन्न है । रूप ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है अतः ज्ञान और रूपमें परस्पर भिन्नता है । वर्ण ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है अतः ज्ञान और वर्ण भिन्न-भिन्न है । गन्ध ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है अतः ज्ञान और गन्धमें भेद है । रस ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसलिये ज्ञान और रसमें भिन्नता है । स्पर्श ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसीसे ज्ञान और स्पर्श भिन्न-भिन्न है । कर्म ज्ञान नहीं है क्योंकि अचेतन है इसीसे वह ज्ञान और कर्ममें व्यतिरेक है । धर्मद्रव्य भी ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसलिये ज्ञान और धर्म-द्रव्यमें भिन्नता है । अधर्मद्रव्य ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसलिये ज्ञान और अधर्म-द्रव्यमें पृथक्पन है । काल ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इससे ज्ञान और काल भिन्न-भिन्न है । आकाश ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इसलिये ज्ञान और आकाश पृथक्-पृथक् है । अध्यवसानभाव ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इससे ज्ञान और अध्यवसानभाव भिन्न-भिन्न है । इस प्रकार ज्ञानका समस्त परद्रव्योके साथ निश्चयसे सिद्ध किया हुआ भेद

देखने योग्य है। इस प्रकार शास्त्र आदिके साथ ज्ञानकी भिन्नता द्रष्टा कर अब जीवके साथ उसकी भिन्नता दिखाते हैं—

केवल जीव ही एक ज्ञान है क्योंकि वह चेतन है इसलिये ज्ञान और जीवमें ही अभेद है। जीव स्वयं ज्ञानरूप है इसलिये ज्ञान और जीवमें कोई भेद है ऐसी शङ्का नहीं करना चाहिये क्योंकि उन दोनोंमें गुणगुणीका भेद होने पर भी नित्य तादात्म्य रहता है। ऐसा होने पर ज्ञान ही सम्यग्दृष्टि है, ज्ञान ही संयम है, ज्ञान ही अगपूर्वरूप सूत्र है, ज्ञान ही धर्म-अधर्म है, और ज्ञान ही प्रव्रज्या है। इस तरह ज्ञानका जीवपर्यायोके साथ निश्चयसे सिद्ध किया हुआ अभेद द्रष्टव्य है—देखने योग्य है। इस प्रकार समस्त परद्रव्योंसे भिन्नपन तथा समस्त ज्ञानादि दर्शन जीवस्वभावसे अभिन्नपनके कारण जो अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोषोंका परिहार कर रहा है, तथा अनादि विभ्रम जिसका मूलकारण है ऐसे पुण्य-पापरूप परसमयका त्याग कर जो स्वयमेव प्रव्रज्याको धारण करता हुआ दर्शनज्ञानचारित्र्यमे स्थिर होने रूप स्वसमयको प्राप्त हुआ है, जिसने मोक्षमार्गको अपने आपमे परिणत किया है, सम्पूर्ण विज्ञानधनभावका जिसने प्राप्त किया है, जो ग्रहण और त्यागके विकल्पसे शून्य है तथा साक्षान् समयसारभूत है, ऐसा परमार्थरूप एक शुद्ध ज्ञान ही स्थित रह जाता है ऐसा अनुभव करना चाहिये।

भावार्थ—यहाँ परद्रव्योंसे भिन्न और अपने स्वरूपसे अभिन्न आत्माका स्वभाव ज्ञान दिखाया है। इससे न तो अतिव्याप्ति है और न अव्याप्ति है क्योंकि आत्माका लक्षण उपयोग है, उपयोग ज्ञानदर्शन स्वरूप ही है, यह अन्य द्रव्योंमें नहीं पाया जाता इससे अतिव्याप्ति नहीं, है और आत्माकी सर्व अवस्थाओंमें पाया जाता है इससे अव्याप्ति भी नहीं है। यहाँ पर ज्ञान कहनेसे आत्मा ही जानना चाहिये क्योंकि अभेददृष्टिसे गुणगुणीमें भिन्न देशता नहीं होती। यहाँ पर ज्ञानको ही मुख्य कहा है, उसका यह तात्पर्य है कि आत्मा अनन्त धर्मात्मक है, उनमें कोई धर्म तो हमारे अनुभवमें ही नहीं आते, अतः उनके द्वारा आत्माको जानना असम्भव है और कोई अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्व, द्रव्यत्वादि अनुभव गोचर भी है परन्तु वह अजीवादि द्रव्य साधारण होनेसे अतिव्याप्तिरूप है उनसे भी आत्माका परिचय होना कठिन है। कोई भाव परद्रव्यके निमित्तसे उत्पन्न होते हैं जैसे रागादिक, ये भाव अव्याप्तरूप हैं अतः उनसे भी आत्माका ज्ञान होना असंभव है तथा कोई भाव कर्मके फलसे होते हैं जैसे केवल-ज्ञानादि। यह भाव यद्यपि असाधारण हैं तथापि सर्व अवस्थाओंमें न रहनेसे अव्याप्त हैं अतएव केवलज्ञानादि पर्यायोंके द्वारा आत्माका निर्णय करना अशक्य है। इसी तरह क्षायोप-शमिकभाव भी आत्माके निर्णायक नहीं हैं क्योंकि ये भाव भी आत्माकी सर्व अवस्थाओंमें नहीं रहते अतः सामान्य रूपसे उपयोग ही आत्माका लक्षण है, यही सब अवस्थाओंमें व्याप्त होकर रहता है अतः यही लक्षण आत्माका इतर पदार्थोंसे भेद कराता है क्योंकि यह आत्माकी सब अवस्थाओंमें व्यापक है। इस ज्ञानमें अनादि कालसे मिथ्यात्व तथा रागादिक परिणामके योगसे शुभाशुभ प्रवृत्तिका सद्भाव चला आ रहा है उसे निजस्वरूप की श्रद्धाके

बलसे दूर कर सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमय स्व-समयरूप जो मोक्षमार्ग है उसमें अपनी आत्माको लीन कर जब ज्ञानकी शुद्ध अवस्था प्राप्त हो जाती है तब आत्मा कृतकृत्य हो जाता है, त्याग और ग्रहणका वहाँ विचार ही नहीं होता ऐसा साक्षात् समयसाररूप पूर्णज्ञान ही परमार्थसे शुद्ध है, यही आत्माकी साक्षात् प्राप्ति है, उसीको देखना-जानना और आचरणमें लाना चाहिये ।

आत्माका यह देखना आदि तीन प्रकारसे होता है—एक तो जब आत्मामे मिथ्यात्वका अभाव होता है तब उसकी श्रद्धा, परोक्षज्ञान तथा अनन्तानुबन्धी कषायके अभावसे आशिक स्वरूपचर्याकी उद्भूति होती है और तभीसे यह आत्मा चरणानुयोगशास्त्रकी पद्धतिसे मिथ्यात्व, अन्याय और अभक्ष्यका त्यागी होता है । दूसरा प्रकार यह है कि ज्ञान-श्रद्धान होनेके अनन्तर निखिल परिपक्वता त्याग कर इसी तत्त्वका अभ्यास करना, अपने उपयोगको निखिल पदार्थोंसे हटा कर अपने ही स्थिर करना । इसका यह तात्पर्य है कि ज्ञानमे कोई भी ज्ञेय आवे, राग-द्वेषसे उसका रक्षा करना । अर्हद्भक्तिके अर्हन्त भगवान्के गुणोंका विचार होता है और स्वाध्यायके समय भी अर्हन्त परमेष्ठिके गुणोंका विचार होता है परन्तु अर्हद्भक्ति बन्धका कारण है और स्वाध्याय निर्जराका कारण होता है । यह अन्तर रागाशिके सद्भाव और असद्भावसे ही पड़ता है अतः उपयोग किसी ज्ञेयमें जावे, उसमे राग-द्वेष न होना ही महत्त्वपदकी जड़ है । यहाँ पर ज्ञानकी मुख्यताका कथन है सो जैसा शुद्धनयके द्वारा आत्म-स्वरूपको सिद्ध समान ज्ञान श्रद्धान किया था वैसा ही ध्यानमें लाकर चित्तको स्थिर करना और निरन्तर इसीका अभ्यास करना चाहिये । आत्माका यह देखना अप्रमत्त दृशमें होता है इसलिये केवलज्ञानकी प्राप्ति पर्यन्त ऐसा अभ्यास करना चाहिये । तीसरा प्रकार यह है कि शुक्लध्यानके द्वारा घातिचतुष्कका क्षय कर जब केवलज्ञान प्राप्त होता है तब जिस आत्माका पहले परोक्षरूपसे भान होता था वही अब साक्षात् भासमान होने लगता है, यही पूर्ण-ज्ञानका देखना है और जो ज्ञान है वही आत्मा है । अभेद विबक्षामे आत्मा कहो या ज्ञान कहो, एक ही है, कोई विरोध नहीं है । ३९०-४०४

अब यही भाव कलशमें व्यक्त करते हैं—

शार्दूलबिम्बोदितछन्द

अन्येभ्यो ध्यतिरिक्तमात्मनि च त विज्ञप्युपवस्तुता

मादानोज्ञानशून्यमेतदमल ज्ञान तथावस्थितम् ।

मध्याहन्तविभागमुक्तसहजस्फारप्रभामासुर

शुद्धज्ञानचनो यथास्व महिमा नित्योदितस्तिष्ठति ॥३३४॥

अर्थ—जो अन्य पदार्थोंसे भिन्न है, आत्मस्वरूपमें निश्चल है, पृथग् वस्तुपनको धारण कर रहा है, ग्रहण और त्यागके बिकल्पसे शून्य है, तथा निर्मल है ऐसा यह ज्ञान उस तरह अवस्थित होता है जिस तरह कि मध्य आदि और अन्तके विभागसे रहित स्वाभाविक सातिशय प्रभासे देवीप्यमान, और शुद्ध ज्ञानसे सान्द्र इसकी महिमा नित्य उदित रहती है ।

भावार्थ—अन्तमें आत्मा जिस ज्ञानरूप होकर अवस्थित रहता है वह कैसा है ? इसकी चर्चा इस काव्यमें की गई है—वह ज्ञान, शास्त्र, रूप, वर्ण, रस, गन्ध, स्पर्श तथा धर्मास्तिकाय आदि अन्य पदार्थोंसे भिन्न है, आत्मस्वरूपमें नियत है अर्थात् योग और कषायके कारण पहले जो चञ्चलता रहती थी वह उसकी समाप्त हो जाती है, वह पृथग् वस्तुताको धारण करता है अर्थात् ज्ञेयोंसे मिश्रित होनेपर भी उनसे पृथक् अपना अस्तित्व रखता है । पहले मोहके उदयसे ज्ञानमें ग्रहण और त्यागके विकल्प उठा करते थे परन्तु अब मोहका अभाव हो जानेपर उसमें वे विकल्प अस्तमित हो जाते हैं । पहले रागादिकके सपर्कसे ज्ञानमें जो मलिनता थी अथवा क्षायोपशमिक अवस्थाके कारण पूर्ण स्पष्टता नहीं थी अब उसका अभाव हो जानेसे वह ज्ञान पूर्ण निर्मल हो जाता है । पहले वह ज्ञान बाह्य साधन सापेक्ष होनेके कारण उपजता और तिरोहित होता रहता था इसलिये आदि मध्य और अन्तसे सहित था परन्तु अब बाह्य साधनसे निरपेक्ष होनेके कारण सर्वदा प्रकाशमान रहता है इसलिये उसमें आदि, मध्य और अन्तका कुछ भी विकल्प नहीं रहता । रागादिकका सर्वथा क्षय हो जानेसे उसकी शुद्धता कभी नष्ट होनेवाली नहीं इसलिये वह शुद्ध ज्ञानसे घन है तथा पहले ज्ञानावरणके क्षयोपशमके अधीन रहनेसे मेघमालाके मध्य स्थित विद्युत्के समान प्रकट होता और फिर तिरोहित हो जाता था परन्तु अब ज्ञानावरणका सर्वथा क्षय हो जानेसे नित्य उदय रूप रहता है अर्थात् उसका अन्त कभी नहीं होता है । तात्पर्य यह है कि आत्मा केवलज्ञान-रूपसे अवस्थित रहता है ॥२३५॥

अब आत्मा की कृतकृत्यवृक्षा का वर्णन करते हुए कलश कहते हैं—

उपजातिस्तम्ब

उन्मुक्तमुन्मोष्यमशेषतस्तत्

तथातमावैषम्यमशेषतस्तत् ।

यदात्मन सहतसर्वशक्ते

पूर्णस्य सधारणमात्मनीह ॥२३५॥

अर्थ—जिसने रागादि विभारूप परिणमन करानेवाली सर्व शक्तियोंका सकोच कर लिया है तथा केवलज्ञानादि गुणोंके पूर्ण हो जानेसे जो पूर्णताको प्राप्त हो चुका है ऐसे आत्माको जो आत्मामें ही—अपने ज्ञाता द्रष्टा स्वरूपमें ही समीचीनरूपसे धारण करना है वही इसमें जो कुछ छोड़ने योग्य था उसे सम्पूर्णरूपसे छोड़ दिया और जो ग्रहण करने योग्य था उसे सम्पूर्णरूपसे ग्रहण कर लिया ।

भावार्थ—जिस कालमें आत्मा सब ओरसे अपनी शक्तियोंका सकोच कर अपने ही स्वरूपमें लय हो जाता है उस कालमें जो त्यागने योग्य था वह सब विशेषरूपसे त्याग दिया और जो ग्रहण करने योग्य था वह सब ग्रहण कर लिया । अब आत्माको न कुछ छोड़ना शेष है और न कुछ ग्रहण करना अवशिष्ट है इसलिये आत्मा कृतकृत्य अवस्थाको प्राप्त होता है ॥२३५॥

अब वह ज्ञान देहरहित है यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

व्यतिरिक्तं परद्रव्यादेव ज्ञानमवस्थितम् ।

कथमाहारक तत्त्वाद्येन देहोऽस्य शङ्कषते ॥२३६॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञान जब परद्रव्यसे पृथक् अवस्थित है तब वह आहारक—कर्म और नोर्कर्मको ग्रहण करनेवाला कैसे हो सकता है जिससे इसके देहकी शङ्काकी जा सके ।

भावार्थ—देह पुद्गलका कर्म है, ज्ञानका नहीं अतः ज्ञानके देह है ऐसी आशंका ही नहीं करना चाहिये ॥२३६॥

आगे यही भाव गाथाओमें कहते हैं—

अत्ता जस्सामुत्तो ण हु सो आहारओ हवइ एव ।

आहारो खलु मुत्तो जम्हा सो पुग्गलमओ उ ॥४०५॥

ण वि सक्कइ धित्तुं जं ण विमोत्तुं ज य ज परइव्व ।

सो को वि य तस्स गुणो पाउगिओ विस्ससो वा वि ॥४०६॥

तम्हा उ जो विसुद्धो चेया सो णेव गिण्हए किञ्चि ।

णेव विमुञ्चइ किञ्चि वि जीवाजीवाण दव्वाणं ॥४०७॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—इस प्रकार जिसका आत्मा अमूर्तिक है वह निश्चयसे आहारक नहीं है क्योंकि आहार मूर्तिक है तथा पुद्गलमय है ।

जो परद्रव्य न ग्रहण किया जा सकता है और न छोड़ा जा सकता है सो वह आत्माका कोई प्रायोगिक अथवा स्वाभाविक गुण है ।

इसलिये जो विशुद्ध चेतयिता है वह जीवाजीव द्रव्योंमें न तो कुछ ग्रहण करता है और न कुछ त्यागता ही है ।

विशेषार्थ—ज्ञान नामक जो गुण है वह न तो परद्रव्यको किञ्चिन्मात्र ग्रहण करता है और न परवस्तुको किञ्चिन्मात्र त्यागता है क्योंकि उसमें प्रायोगिक अथवा वैज्ञानिक—स्वाभाविक गुणका ऐसा ही सामर्थ्य है । उस सामर्थ्यसे ज्ञानके द्वारा परद्रव्य न ग्रहण किया जा सकता है और न छोड़ा जा सकता है । अमूर्त आत्मद्रव्यरूप जो ज्ञान है उसका परद्रव्य आहार नहीं हो सकता क्योंकि आहार मूर्तपुद्गलद्रव्यरूप है । इसलिये ज्ञान आहारक नहीं है अतएव ज्ञानके देह है ऐसी शङ्का नहीं करना चाहिए ॥४०५-४०७॥

अब आगामी गाथाओंकी अवतरणिकारूप कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

एव ज्ञानस्य शुद्धस्य देह एव न विद्यते ।

ततो देहमय ज्ञानं लिङ्ग मोक्षकारणम् ॥२३०॥

अर्थ—इस तरह जब शुद्ध ज्ञानके देह ही नहीं हैं तब देहरूप जो लिङ्ग है वह आत्माके मोक्षका कारण नहीं हो सकता ॥२३०॥

अब यही भाव गाथाओमें कहते हैं—

पाखडीलिंगाणि व गिहलिंगाणि व बहुप्पयाराणि ।

चित्तु वदति मूढा लिंगमिण मोक्षमग्गो चि ॥४०८॥

ण उ होदि मोक्षमग्गो लिंगं जं देहणिम्ममा अरिहा ।

लिंगं मुहत्तु दसणणाणचरित्ताणि सेयति ॥४०९॥

(चुमम्)

अर्थ—मुनिलिङ्ग अथवा बहुत प्रकारके गृहस्थलिङ्गोंको ग्रहणकर अज्ञानीजन कहते हैं कि यह लिङ्ग मोक्षमार्ग है परन्तु लिङ्ग मोक्षमार्ग नहीं है क्योंकि शरीरसे ममत्व रहित अरहन्तदेव लिङ्गको छोड़कर दर्शन-ज्ञान-चारित्रका सेवन करते हैं ।

विशेषार्थ—कितने ही जन अज्ञानसे द्रव्यलिङ्गको ही मोक्षमार्ग मानते हुए मोहसे द्रव्यलिङ्गको ही ग्रहण करते हैं सो वह मानना संगत नहीं है क्योंकि समस्त भगवान् अरहन्तदेवोंने शुद्ध ज्ञानसे तन्मय होनेके कारण द्रव्यलिङ्गके आश्रयभूत शरीरसे ममकारका त्याग किया है । तथा शरीराश्रित द्रव्यलिङ्गसे भिन्न आत्मस्थित दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी ही मोक्षमार्गरूपसे उपासना देखी जाती है ॥४०८-४०९॥

अनन्तर इसीको सिद्ध करते हैं—

ण वि एस मोक्षमग्गो पाखडीगिहिमयाणि लिंगाणि ।

दंसणणाणचरित्ताणि मोक्षमग्ग जिणा विति ॥४१०॥

अर्थ—जो मुनि और गृहस्थरूप लिङ्ग हैं वे मोक्षमार्ग नहीं हैं क्योंकि जिनेन्द्र भगवान् दर्शन, ज्ञान और चारित्रको ही मोक्षमार्ग कहते हैं ।

विशेषार्थ—निश्चयसे द्रव्यलिङ्ग मोक्षमार्ग नहीं है क्योंकि शरीराश्रित होनेसे वह पर-द्रव्य है । इसलिये दर्शन-ज्ञान-चारित्र ही मोक्षमार्ग है क्योंकि आत्माश्रित होनेसे वे स्वद्रव्य हैं । यहाँपर द्रव्यलिङ्गका मोह छोड़कर सम्यक्दर्शनज्ञानचारित्रमें लगानेका उपदेश है सो इसका आशय यह है कि द्रव्यलिङ्ग शरीराश्रित है उसीको कोई मोक्षमार्ग मान ले तथा आत्म-

श्रित जो सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र हैं उनकी ओर लक्ष्य न दे तो उसे वास्तविक वस्तुस्वरूप बतलानेके लिये आचार्य महाराजका उपदेश है कि द्रव्यलिङ्गके ममकारको त्यागकर आत्मा-श्रितगुणोंका सेवन करो, वही मोक्षमार्ग है। कुछ देशव्रत और महाव्रतके छुड़ानेका उपदेश नहीं है। क्योंकि बिना मुनिलिङ्ग धारण किये मोक्षकी प्राप्ति शक्य नहीं है। हाँ, यह अवश्य है कि यावती प्रवृत्ति है वह बन्धका कारण है अतः ज्ञानी जीव देशव्रत तथा महाव्रत पालते हैं और उनके पालनेका यत्न भी करते हैं परन्तु उस प्रवृत्तिको बन्धमार्ग ही समझते हैं मोक्ष-मार्ग नहीं ॥४१०॥

फिर भी इसी अर्थको दृढ़ करनेका उपदेश है—

तस्मा जहितु लिंगे सागारणगारणं हि वा गहिए ।

दंशणणाचरिते अप्पाण जुंज मोक्खपहे ॥४११॥

अर्थ—इसलिये गृहस्थ प्रतिमा धारियों और गृहत्यागी मुनियोंके द्वारा गृहीत लिङ्गों को छोड़कर आत्माको दर्शन-ज्ञान-चारित्ररूप मोक्षमार्गमें युक्त करा। ऐसा श्रीगुरुओंका उपदेश है।

विशेषार्थ—क्योंकि द्रव्यलिङ्ग मोक्षका मार्ग नहीं है इसलिये सभी द्रव्यलिङ्गोंसे व्यामोह को छोड़कर दर्शनज्ञानचारित्रमें ही आत्माको लगाना चाहिये क्योंकि यही मोक्षमार्ग है यह जिनागमकी आज्ञा है।

अब दर्शनज्ञानचारित्र ही मोक्षमार्ग है यह कलशामे दिखाते हैं—

अनुपुपुच्छन्व

दर्शनज्ञानचारित्रत्रयात्मा तत्त्वमात्मन ।

एक एव सदा सेव्यो मोक्षमार्गो सुसुक्ष्मः ॥२३८॥

अर्थ—दर्शन, ज्ञान और चारित्र इन तीनरूप ही आत्माका तत्त्व है, यही मोक्षमार्ग है इसलिये मोक्षके अभिलाषी पुरुषके द्वारा यही एक मार्ग सदा सेवन करने योग्य है ॥२३८॥

आगे इसी मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ ऐसा उपदेश करते हैं—

मोक्खपहे अप्पाणं ठवेहि तं चेव ज्ञाहि तं चेव ।

तत्थेव विहरणिच्च मा विहरसु अप्पण दविण्सु ॥४१२॥

अर्थ—उसी मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ, उसीका ध्यान करो, उसीमें नित्य विहार करो, अन्यद्रव्योंमें विहार न करो।

विशेषार्थ—आचार्य महाराज उपदेश करते हैं कि हे भग्य ! यद्यपि यह आत्मा अनादि-कालसे अपनी बुद्धिके दोषसे रागद्वेषके वशीभूत होकर प्रवृत्त हो रहा है तो भी अपनी ही

बुद्धिके गुणसे उस आत्माको वहाँसे निवृत्तकर दर्शनज्ञानचारित्र्यमें नित्य ही अत्यन्त निश्चल-रूपसे स्थापित करो, तथा अन्य पदार्थ सम्बन्धी चिन्ताओंको त्यागकर अत्यन्त एकाग्र हो दर्शनज्ञानचारित्र्यका ही ध्यान करो। तथा समस्त कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाका त्याग कर शुद्ध ज्ञानचेतनामय दर्शनज्ञानचारित्र्यका ही अनुभव करो। तथा द्रव्यस्वभावके वशसे प्रत्येक क्षणमें बढ़ते हुए परिणामपनसे तन्मय परिणाम होकर दर्शनज्ञानचारित्र्यमें ही विहार करो। तथा एक निश्चल ज्ञानस्वरूपका ही अवलम्बनकर ज्ञेयरूप उपाधिके कारण सभी ओरसे दौड़कर आते हुए सभी परद्रव्योंमें किञ्चिन्मात्रभी विहार मत करो ॥४१२॥

आगे यही भाव कलशमें ढरशाते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एको मोक्षपथो य एव नियतो दृग्गतिवृत्तात्मक-

स्तत्रैव स्थितिमेति यस्तमनिध ध्यायेच्च त चेत्तसि ।

तस्मिन्नेव निरन्तर विहरति द्रव्यान्तराण्यस्पृशन्

सोऽवश्य समयस्य सारमचिराद्विषोदयं विन्दति ॥२३९॥

अर्थ—जो यह सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यस्वरूप एकमोक्षमार्ग निश्चित है उसीमें जो पुरुष स्थितिको प्राप्त होता है, उसीका निरन्तर चित्तमें ध्यान करता है, और अन्य द्रव्योंका स्पर्श न करता हुआ उसीमें निरन्तर विहार करता है वह अवश्य ही नित्य उदित रहनेवाले समयसारको आत्माकी शुद्ध परितिरूप मोक्षको शीघ्र ही प्राप्त होता है।

भावार्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यरूप निश्चय रत्नत्रयकी जो एकता है वह मोक्षका निश्चित एक ही मार्ग है इसके अतिरिक्त अन्य मार्गोंसे मोक्षकी प्राप्ति अशक्य है। इसलिये जो इसी मोक्षमार्गमें स्थित है, इसीका रातदिन अपने हृदयमें ध्यान करता है तथा अन्य द्रव्योंको अपने उपयोगका विषय न बनाकर इसी रत्नत्रयको तथा उसके आधारभूत जीवद्रव्यको ही अपने उपयोगका विषय बनाता है वह नियमसे शीघ्र ही जिसका नित्य उदय रहता है ऐसे समयसारको प्राप्त होता है। व्यवहाररत्नत्रय निश्चयरत्नत्रयका साधक होनेसे मोक्षमार्ग कहा जाता है। निश्चयसे रहितमात्र व्यवहाररत्नत्रयसे मोक्षकी प्राप्ति दुर्लभ है ॥२३९॥

अब जो मात्र व्यवहारमार्गका आश्रय करते हैं वे समयसारके दर्शनसे वञ्चित रहते हैं यह भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

ये त्वेन परिहृत्य संबुत्पिषप्रस्थापितेवात्मना

लिङ्गे द्रव्यमये वहन्ति ममतां तत्त्वावबोधयुताः ।

नित्योद्योतमलण्डमेकमतुलाकोक स्वभावप्रभा

ग्राभारं समयस्य सारमलं नाद्यापि पश्यन्ति ते ॥२४०॥

अर्थ—और तत्त्वज्ञानसे व्युत्पन्न हुए जो पुरुष इस निश्चय मोक्षमार्गको छोड़कर व्यवहार मोक्षमार्गमें प्रस्थान करनेवाले अपने आपके द्वारा मात्र द्रव्यलिङ्गमें ममताको धारण करते हैं अर्थात् उसे ही मोक्षमार्ग मानते हैं वे उस निर्मल समयसारका आज भी अवलोकन नहीं कर रहे हैं जो नित्य उदयरूप है, अखण्ड है, एक है, अनुपम प्रकाशसे युक्त है तथा स्वभावकी प्रभाका प्राग्भावर है ।

भावार्थ—आत्माकी मुक्त परिणतिको समयसार कहते हैं, इसीको परमात्मपद कहते हैं, यह समयसार निरन्तर उदयरूप रहता है अर्थात् एकबार प्राप्त होनेपर फिर कभी भी नष्ट नहीं होता, और जो अखण्ड है अर्थात् गुणगुणीके भेदसे रहित है द्रव्यदृष्टि होनेसे एक है, केवलज्ञानरूप ऐसे प्रकाशसे सहित है जिसकी सूर्य, चन्द्रमा आदिसे प्रकाशसे कभी तुलना नहीं कर सकते, ज्ञान दर्शनरूप जो आत्माका स्वभाव है उसीके पूर्ण विकाससे सहित है तथा रागादिकका अभाव हो जानेसे निर्मल है ऐसे समयसारके दर्शन उन पुरुषोंको आज भी दुर्लभ हैं जो मात्र व्यवहारमार्गमें चलकर केवल द्रव्यलिङ्गमें ही ममताभाव रखते हैं उसीको मोक्षमार्ग मानते हैं । वास्तवमें ऐसे पुरुष तत्त्वज्ञानसे रहित हैं इसीलिये वे इस ससारमें अनन्तबार मुनिपद धारणकरके भी संसारके ही पात्र बने रहते हैं ॥२४०॥

आगे यही अर्थ गायामे कहते हैं—

पाखंडीलिङ्गेसु व गिहिलिङ्गेसु व बहुप्पयारेसु ।

कुर्वन्ति जे ममत्तं तेहि ण णायं समयसारं ॥४१३॥

अर्थ—जो मुनियोंके लिङ्गमें तथा नानाप्रकारके गृहस्थोंके लिङ्गमें ममता करते हैं उन्होंने समयसारको नहीं जाना है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो पुरुष 'मैं श्रमण हूँ' तथा 'श्रमणोंका उपासक हूँ' इस प्रकार द्रव्यालिङ्गकी ममतासे मिथ्या अहंकार करते हैं वे अनादिकालसे चले आये व्यवहारमें विमूढ हैं तथा उत्कृष्ट भेदज्ञानसे युक्त निश्चयको अप्राप्त हैं ऐसे जीव परमार्थ सत्यरूप भगवान् समयसारको नहीं देखते हैं ।

भावार्थ—जो पुरुष मुनिवेष अथवा गृहस्थोंके नानाप्रकारके वेषको धारण कर यह मानते हैं कि मैं मुनि हूँ अथवा ऐलक, क्षुल्लक आदि हूँ तथा मेरा यही वेष मुझे मोक्षकी प्राप्ति करा देनेवाला है इस प्रकार मात्र व्यवहारमें मूढ़ रहकर निश्चय मोक्षमार्गकी ओर लक्ष्य नहीं देते । आचार्य कहते हैं कि ऐसे पुरुषोंने समयसारको जाना भी नहीं है उसकी प्राप्ति होना तो दुर्लभ ही है ॥४१३॥

अब यही भाव कलशमें प्रकट करते हैं—

वियोगिनीछन्द

व्यवहारविमुहदृष्टय परमार्थं कल्पन्ति नो जना. ।

पुष्योपविमुग्धदृष्टय कल्पन्तीह तुष न तपकुलम् ॥२४१॥

अर्थ—जिनकी बुद्धि व्यवहारमें ही बिभूत हैं ऐसे मनुष्य परमार्थको नहीं प्राप्त करते हैं क्योंकि जिनकी बुद्धि तुषज्ञानमें ही बिभूत हो रही है ऐसे पुरुष इस संसारमें तुषको ही प्राप्त करते हैं, चावलको नहीं ।

भावार्थ—यद्यपि तुष और चावल जबसे धानके पौधेमें उत्पन्न हुए तभीसे साथ-साथ हैं तो भी तुष पृथक् वस्तु है और उसके भीतर रहनेवाला चावल पृथक् वस्तु है। इसी प्रकार शरीर और आत्मा अनाविकालसे साथ-साथ रहनेसे यद्यपि एक दिखते हैं तो भी शरीर अलग है और आत्मा अलग है। शरीर रूप, रस, गन्ध और स्पर्शको लिये हुए पुद्गलद्रव्यकी परिणति है और आत्मा ज्ञानदर्शन स्वभावको लिये हुए स्वतन्त्र जीवद्रव्य है। मुनिलिङ्ग अथवा गृहस्थलिङ्ग शरीरके परिणमन हैं और समयसार आत्माकी परिणति है। इस भेद-विज्ञानको न समझकर जो केवल शरीरकी परिणतिसे समयसारको प्राप्त करना चाहते हैं वे समयसारके लाभसे वञ्चित रहते हैं। जैसे कोई तुषको ही सर्वस्व समझ मात्र उसीकी संभालमें सलग्न रहे और उसके भीतर रहनेवाले चावलकी ओर लक्ष्य न दे तो वह तुषको ही प्राप्त करता है चावलको नहीं, वैसे ही जो शरीरको ही सर्वस्व समझ उसीकी संभालमें सलग्न रहे तथा ज्ञान-दर्शनस्वभावकी ओर लक्ष्य न दे तो उसे शरीरकी ही प्राप्ति होगी आत्मा की नहीं, अर्थात् वह इसी संसारमें बार-बार जन्म-मरणका पात्र होता रहेगा ॥२४१॥

स्वाप्तलाक्षण

द्रव्यलिङ्गममकारमीकितैर्द्रव्यते सन्नवसार वच न ।

द्रव्यलिङ्गमिह यत्किंलाम्यतो ज्ञानमेकमिदमेव हि स्वतः ॥२४२॥

अर्थ—द्रव्यलिङ्गके ममकारसे जिनके अभ्यन्तर नेत्र मुद्रित हो गये हैं उनके द्वारा समयसार नहीं देखा जाता है क्योंकि इस लोकमें जो द्रव्यलिङ्ग है वह निश्चयसे अन्याश्रित है और यह जो एक ज्ञान है वह निश्चयसे स्वतः है अर्थात् स्वाश्रित है ।

भावार्थ—जो मात्र द्रव्यलिङ्गसे मोक्ष मानते हैं वे अन्धे हैं। जैसे कोई चरमा ही को देखनेका उपकरण समझ आँखकी परवाह न करे तो उसे नेत्रशक्तिके बिना पदार्थका अवलोकन नहीं होता वैसे ही कोई द्रव्यलिङ्गको ही मोक्षप्राप्तिका साधक मान निश्चय रत्नत्रयकी परवाह न करे तो उसे आभ्यन्तरकी निर्मलताके बिना केवल द्रव्यलिङ्गसे मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती ॥२४२॥

आगे व्यवहार और निश्चय इन दोनों नयस्ति मोक्षमार्गका प्रतिपादन करते हैं—

ववहारिओ पुण णओ दोष्णिण वि लिंमाणि मण्ह मोक्खपहे ।

णिच्छयणओ ण इच्छह मोक्खपहे सव्वलिंमाणि ॥४१४॥

अर्थ—व्यवहारनय, मुनिलिङ्ग और गृहस्थलिङ्ग—दोनों लिङ्गोंको मोक्षमार्ग कहा है और निश्चयनय सभी लिङ्गोंको मोक्षमार्गमें नहीं चाहता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे श्रमण और श्रमणोपासक अर्थात् मुनि और आचर्यके भेदसे दो प्रकारके द्रव्यलिङ्ग मोक्षमार्ग है यह जो कथन करनेका प्रकार है वह केवल व्यवहार ही है परमार्थ नहीं है क्योंकि व्यवहारनय स्वयं शुद्ध द्रव्यके अनुभवनरूप है अतः उसमें परमार्थ-पनका अभाव है। और श्रमण तथा श्रमणोपासकके विकल्पसे रहित, दर्शनज्ञानचारित्रको प्रवृत्तिमात्र शुद्ध ज्ञान ही एक है इस प्रकारका निस्तुष अर्थात् परद्रव्यसे रहित जो अनुभव है वह निश्चयनय है, क्योंकि निश्चयनय ही स्वयं शुद्ध द्रव्यके अनुभवनरूप होनेसे परमार्थ है। इसलिये जो व्यवहारका ही परमार्थ बुद्धिसे अनुभव करते हैं वे समयसारका ही अनुभव नहीं करते और जो परमार्थका—निश्चयका ही परमार्थबुद्धिसे अनुभव करते हैं वे ही समयसारका अनुभव करते हैं।

भाषार्थ—व्यवहारनयकी अपेक्षा साक्षात् मुनिलिङ्ग और परम्परासे गृहस्थलिङ्ग मोक्षमार्ग है और निश्चयनयकी अपेक्षा दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी प्रवृत्तिरूप एक ज्ञान ही मोक्ष-मार्ग है ॥४१४॥

आगे आचार्य एक परमार्थके ही अनुभव करनेका उपदेश देते हुए कलशा कहते हैं—

मालिनीछन्द

अलमलमतिजल्पैर्दुर्विकल्पैरवश्यै—

रथमिह परमार्थश्चेत्यता निश्चयेक ।

स्वरसविसरपूर्णज्ञानविस्तृतिमात्रा—

न्न खलु समयसारादुत्तर किञ्चिदस्ति ॥२४३॥

अर्थ—आचार्य कहते हैं कि बहुत कथन तथा बहुत प्रकारके दुर्विकल्पोसे रहको, उनसे क्या प्रयोजन है ? इस जगत्में निरन्तर इसी एक परमार्थका चिन्तन किया जाय, क्योंकि निज रसके समूहसे परिपूर्ण ज्ञानके विकासरूप समयसारसे बढ़कर अन्य कुछ भी नहीं है।

भाषार्थ—आत्माका जो ज्ञान मोहकी उपाधिसे कलङ्कित होकर परपदार्थमें निजत्वकी कल्पनासे दुःखी हो रहा था, अब उस उपाधिके अभावसे वह परमार्थरूप हो गया, इससे उत्तम और क्या होगा ॥२४३॥

अब ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है यह कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

इदमेक अगच्छक्षुरक्षय याति पूर्णताम् ।

विज्ञानचनमानन्दमयमध्यक्षता नयत् ॥२४४॥

अर्थ—जो विकल्पातीत होनेके कारण एक है, जगत्के पदार्थोंको प्रकट करनेके लिये नेत्रस्वरूप है, अविनाशी है, तथा जो विज्ञानचन और आनन्दमय आत्माकी प्रत्यक्षताको प्राप्त करा रहा है, ऐसा यह ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है।

भावार्थ—विज्ञानघन तथा परमानन्दमय जो आत्मा है उसका प्रत्यक्ष अनुभव ज्ञानके द्वारा ही होता है। यह ज्ञान विकल्पातीत होनेसे एक है, तथा अविनाशी है और जगत्के पदार्थोंको प्रकट करनेके लिये चक्षुःस्वरूप है। ऐसा यह ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है ॥२४४॥

अब श्रीकुन्बकुन्बस्वामी समयप्राभूतको पूर्ण करते हुए उसके फलका प्रतिपादन करते हैं—

जो समयपाहुडमिण पडिहूणं अत्थत्तच्चदो णाउ ।

अत्थे ठाही चेया सो होही उत्तमं सोक्ख ॥४१५॥

अर्थ—जो आत्मा इस समय प्राभूतको पढ़कर अर्थ और तत्त्वसे अवगतकर इसके अर्थमें स्थिर होगा वह उत्तम सुख स्वरूप होगा ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो पुरुष समयसारभूत भगवान् परमात्माका जो कि विश्वका प्रकाशक होनेसे विश्वसमय कहा जाता है प्रतिपादन करनेसे शब्दब्रह्मके समान आचरण करनेवाले इस समयप्राभूत नामक शास्त्रको पढ़कर समस्त पदार्थोंके प्रकाशनमें समर्थ परमार्थभूत चैतन्यप्रकाशस्वरूप परमात्माका निश्चय करता हुआ अर्थ और तत्त्वसे इसे जानकर इसीके अर्थभूत एक, पूर्ण तथा विज्ञानघन परमब्रह्ममें सम्पूर्ण आरम्भके साथ अर्थात् पूर्ण प्रयत्न द्वारा स्थित होगा वह साक्षात् तथा उमी समय विकसित एक चैतन्यरससे परिपूर्ण स्वभावमें अच्छी तरह स्थित तथा निराकुल आत्मस्वरूप होनेसे परमानन्द शब्दके वाच्य, उत्तम तथा अनाकुलतालक्षणसे युक्त सुखस्वरूप स्वयं हो जावेगा ।

भावार्थ—यह समयप्राभूत नामक शास्त्र, समय अर्थात् आत्माकी सारभूत अवस्था जो परमात्मपद है उसका प्रतिपादन करता है इसलिये शब्दब्रह्मके समान है इसका जो महानुभाव अच्छी तरह अध्ययन कर 'समस्त पदार्थोंके प्रकाशन करनेमें समर्थ परमार्थभूत चैतन्यप्रकाशमय परमात्मा है' ऐसा निश्चय करता हुआ इसी समयप्राभूत शास्त्रके प्रतिपाद्य विषयभूत विज्ञानघन एक परमब्रह्ममें अर्थात् शुद्धात्म परिणतिमें पूर्ण उद्यमके साथ स्थित होता है अर्थात् उसीमें अपना उपयोग स्थिर करेगा वह स्वयं निराकुल सुखस्वरूप होगा । इस तरह निराकुल सुखकी प्राप्ति ही इस समयप्राभूत शास्त्रके अध्ययनका फल है । अतएव हे भव्यात्माओ ! अपने कल्याणके अर्थ इस शास्त्रका अध्ययन करो, कराओ, सुनो, सुनाओ, मनन करो । इसी पद्धतिसे अविनाशी सुखके पात्र होओगे ऐसा श्रीगुरुका उपदेश है ॥४१५॥

अब ज्ञान ही आत्माका तत्त्व है यह बतलानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुपुडुपुण्ण

इतीदमात्मनस्तरव ज्ञानमात्रमवस्थितम् ।

अत्यन्तमेकमचलं स्वस्ववेद्यमवस्थितम् ॥२४५॥

अर्थ—इस प्रकार यह आत्माका तत्त्व ज्ञानमात्र निश्चित हुआ । यह ज्ञान अखण्ड है, एक है, अचल है, स्वस्ववेदनके योग्य है तथा अविनाशी है ।

अवधारण—आत्माका निजरूप ज्ञानमात्र ही कहा है। आत्मा अनन्तधर्मोंका पिण्ड है, उनमें कई धर्म तो साधारण और कितने ही असाधारण हैं। उन असाधारण धर्मोंमें भी कई ऐसे हैं जो सर्वसाधारणके गोचर नहीं है। चेतन सामान्य भी, दर्शनज्ञान पर्यायोंके बिना अनुभवमें नहीं आता। इन दर्शनज्ञानमें भी जो ज्ञानगुण है वह साकार है और इसीकी महिमा है क्योंकि यही सर्व पदार्थोंकी व्यवस्था योग्य रीतिसे करता है। इसी कारण मुख्यतासे ज्ञानमात्र आत्माको कहा है सो यही परमार्थ है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि अन्य गुण मिथ्या हैं। यदि कोई ज्ञानको ही मान अन्यको कुछ भी नहीं माने, जो कुछ है सो ज्ञान ही का विकार है ऐसे विज्ञानाद्वैतवादी अथवा ब्रह्मवादीकी तरह श्रद्धा भर लेवे तो वह मुनिव्रत पालन करके भी मोक्षका पात्र नहीं हो सकता है। मन्द कषायसे स्वर्ग चला जावे तो चला जावे, कुछ यथार्थ लाभ नहीं हुआ। इसलिये स्याद्वादके द्वारा वस्तुतत्त्वको यथार्थ जानना चाहिये ॥२४५॥

इस प्रकार कुण्डकुन्डस्वामी विरचित समयप्राप्तमें सर्वविशुद्धज्ञान

नामका नौवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ।



१०. स्याद्वादाधिकार

अनुष्टुप्

अथ स्याद्वादशुद्धयं वस्तुतत्त्वव्यवस्थिति ।

उपायोपेयभावश्च मनाग्न सूयोऽपि चिन्त्यते ॥२४६॥

अर्थ—अब स्याद्वादीकी शुद्धिके लिये वस्तुतत्त्वकी व्यवस्था और उपायोपेयभावका फिर भी कुछ विचार किया जाता है ॥२४६॥

निश्चयसे स्याद्वाद, वस्तुतत्त्वको सिद्ध करनेवाला अर्हन्त भगवान्का एक अम्बलित शासन है अर्थात् इसका कोई खण्डन नहीं कर सकता है। यह स्याद्वाद 'सम्पूर्ण पदार्थ अनेकान्तात्मक है' ऐसा उपदेश देता है क्योंकि सभी वस्तुएँ अनेकान्तस्वभाववाली हैं। यद्यपि इस समयप्राप्तप्रन्थमें आत्माको ज्ञानमात्र कहा गया है तो भी इससे स्याद्वादका कोप नहीं होता है अर्थात् स्याद्वादकी मान्यतामें कोई बाधा नहीं आती है, क्योंकि ज्ञानमात्र जो आत्मा नामक वस्तु है वह स्वयं अनेकान्तरूप है। यहाँ जो वस्तु तत्त्वरूप है वही अतत्त्वरूप है, जो एक है वही अनेक है, जो सत् है वही असत् है, जो नित्य है वही अनित्य है। इस तरह एक ही वस्तुके वस्तुत्वकी सिद्ध करनेवाली परस्पर विरुद्ध दो शक्तियोंका प्रकाशन करना अनेकान्त है। आत्मामें इसी अनेकान्तकी पद्धतिसे ऊपर कही हुई परस्पर विरुद्ध शक्तियोंका समन्वय इस प्रकार होता है—

यह स्वकीय आत्मा नामक वस्तु यद्यपि ज्ञानमात्र है तथापि अभ्यन्तरमे प्रकाशमान ज्ञानस्वरूपकी अपेक्षा तो तत्त्वरूप अर्थात् ज्ञानरूप है और बाहरमे प्रकट होनेवाले अनन्तक्षेत्रों, जो कि स्वरूपसे अतिरिक्त परद्रव्य हैं, उनरूप न होनेके कारण अतत्त्वरूप भी है अर्थात् ज्ञानरूप नहीं है। यह आत्मा सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चेतनके अंशोंके समुदायरूप अखण्ड द्रव्यकी अपेक्षा एक है और अखण्ड एक द्रव्यमे व्याप्त होकर रहनेवाले सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चेतनके अंशरूप पर्यायोंकी अपेक्षा अनेकरूप है। स्वकीय द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके परिणमनकी शक्तिरूप स्वभावसे युक्त होनेके कारण सत्त्वरूप है और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके अपरिणमनकी शक्तिरूप स्वभावसे युक्त होनेके कारण असत्त्वरूप है। अनादिनिधन अविभागी एकवृत्तिरूप परिणत होनेसे नित्य है और क्रम-क्रमसे एक-एक समयमे प्रवर्तनेवाले अनेक पर्यायांशोंमें परिणत होनेसे अनित्य है। इस तरह आत्मामें सत्-अतत्, एक-अनेक, सत्-असत्, तथा नित्य-अनित्यरूप परस्पर विरोधी धर्मोंका पुञ्ज प्रकाशमान होता ही है।

यहाँ कोई आशङ्का करता है कि आत्मवस्तुके ज्ञानमात्र होनेपर भी यदि स्वयं ही अनेकान्त प्रकाशमान रहता है तो फिर अर्हन्त भगवान्के द्वारा उस ज्ञानमात्रपनकी सिद्धिके लिये अनेकान्तका उपदेश किसलिये दिया जाता है? इस आशङ्काका उत्तर देते हुए आचार्य

कहते हैं कि अज्ञानी जीवोंके लिये ज्ञानमात्र आत्मवस्तुकी सिद्धिके अर्थ अर्हन्त भगवान्के द्वारा अनेकान्तका उपदेश दिया जाता है, हम ऐसा कहते हैं, क्योंकि अनेकान्तके बिना ज्ञान-मात्र आत्मवस्तु ही सिद्ध नहीं होती। उसीको स्पष्ट करते हैं—

स्वभावसे ही अनेकभावोंसे भरे हुए विश्वमें सब भावोंके स्वभावसे अद्वैतपन होनेपर भी द्वैतपनका निषेध नहीं किया जा सकता, इसलिये समस्त वस्तुएँ स्वभावमें प्रवृत्ति और परभावसे व्यावृत्तिरूप होनेके कारण दो भावोंसे युक्त हैं, ऐसा नियम है। उन सर्व वस्तुओंमें जब यह ज्ञानमात्रभाव अर्थात् आत्मा, शेषभावोंके साथ निजरसके भाससे प्रवर्तित ज्ञातृ-ज्ञेय-सम्बन्धके कारण अनादिकालसे ज्ञेयरूप परिणमन होनेसे ज्ञानदर्शकों पररूप मानकर अज्ञानी होता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब स्वरूपसे तत्त्व अर्थात् ज्ञानरूपताको प्रकट करके ज्ञातृ-रूपसे परिणमनके कारण उसे जानी करता हुआ अनेकान्त ही उसका उद्धार करता है—उसे उज्जीवित करता है—नष्ट होनेसे बचाता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार किसी दर्पणमें सम्मुख स्थित मयूरका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है और उस प्रतिबिम्बके कारण दर्पण मयूररूप ही दिख रहा है। यहाँ प्रतिबिम्बका अपेक्षा कोई दर्पणको 'यह मयूर है' ऐसा कहता है। इस कथनमें दर्पणका अभाव प्रकट होता है। उसी प्रकार स्वच्छताके कारण ज्ञानमात्र आत्मामें अनादिकालसे ज्ञेयोंके आकार प्रतिबिम्बित हो रहे हैं और उन प्रतिबिम्बोंके कारण ज्ञानमात्र आत्मा ज्ञेयाकार जान पड़ता है। यहाँ ज्ञेयाकार परिणतिके कारण कोई ज्ञानमात्र आत्माको 'यह अमुक ज्ञेय है' ऐसा कहता है, इस कथनमें आत्माका अभाव प्रकट होता है। परन्तु अनेकान्त आकर कहता है—नहीं भाई! यह मयूर नहीं है किन्तु दर्पण है, स्वच्छताके कारण इसमें मयूरका प्रतिबिम्बमात्र पड़ रहा है, इस प्रतिबिम्बकी अपेक्षा इसे मयूर भले ही कहते रहो परन्तु दर्पणपनका नाश नहीं हो सकता, दर्पण दर्पण ही है। इसी तरह ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन होनेपर भी अनेकान्त कहता है—नहीं भाई! यह ज्ञेय नहीं है किन्तु ज्ञान है, स्वच्छताके कारण इसमें ज्ञेयका प्रतिबिम्बमात्र पड़ रहा है, इस प्रतिबिम्बकी अपेक्षा इसे ज्ञेय भले ही कहते रहो परन्तु ज्ञानपनका नाश नहीं हो सकता, ज्ञान ज्ञान ही है ॥१॥

जब यह ज्ञानमात्रभाव, 'निश्चयसे यह सब आत्मा है' इस प्रकार अज्ञानतत्त्वको ज्ञानस्वरूपसे स्वीकार कर विश्वके ग्रहण द्वारा अपना नाश करता है अर्थात् अपने आपको विश्वरूप मान कर अपना ज्ञानरूपताको नष्ट करता है तब अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता क्योंकि वह दिखलाता है कि ज्ञानमें जा अतद्रूपता है वह पररूपकी अपेक्षा है अर्थात् विश्वाकार परिणमनकी अपेक्षा है। स्वरूपकी अपेक्षा जा ज्ञान विश्वसे भिन्न ही है, उसकी ज्ञानरूपताको कौन नष्ट कर सकता है? ॥२॥

जब यह ज्ञानमात्रभाव अनेक ज्ञेयोंके आकारसे सकल एक ज्ञानाकारको खण्डित करता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब द्रव्यकी अपेक्षा एकपनको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सामने रखे हुए दर्पणमें सेनाका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है, उस प्रतिबिम्बसे दर्पण, हाथी, घोड़ा, रथ आदि पदार्थरूप दिखता है उन पदार्थोंको देखकर एक ही दर्पणको हाथी, घोड़ा, रथ आदि नानारूप कहा जाता

है उसी प्रकार एक ही ज्ञानमें अनेक पदार्थोंके आनेसे ज्ञानको अनेकरूप कहा जाता है। तब अनेकान्त कहता है कि जिस प्रकार दर्पणमें हाथी, घोड़ा, रथ आदिके प्रतिबिम्बके कारण अनेकरूपता है दर्पणकी अपेक्षा नहीं, दर्पण तो एक ही है। इसी प्रकार ज्ञानस्वरूप आत्मामें अनेक ज्ञेयाकार परिणमन होनेसे अनेकरूपता है, द्रव्यकी अपेक्षा नहीं, द्रव्य तो एक ही है। इस तरह अनेकान्त ही आत्माकी एकरूपताको जीवित रखता है ॥३॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, एक ज्ञानका आकार ग्रहण करनेके लिये अनेक ज्ञेयोंके आकारके त्यागसे अपने आपको नष्ट करता है तब पर्यायोंकी अपेक्षा अनेकपनको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि एक ज्ञानाकारकी अपेक्षा ज्ञानमात्रभाव एक है उसमें अनेक ज्ञेयोंके आकार प्रतिबिम्बित होनेसे जो अनेकरूपता दिखती है वह नहीं है इस तरह जब एकरूपताके एकान्तको पक्ष लेकर ज्ञानभावकी अनेकरूपताका नाश किया जाता है तब अनेकान्त कहता है कि एक ज्ञानाकारकी अपेक्षा ज्ञानभावमें एकरूपता भले ही रहे परन्तु अनेक ज्ञेयाकारोंके प्रतिबिम्ब पड़नेसे उसमें जो अनेकरूपता अनुभवमें आती है उसका निषेध कौन कर सकता है ? इस तरह ज्ञानभावकी अनेकरूपताको सिद्ध कर अनेकान्त ही उसे नष्ट होनेसे बचाता है ॥४॥

जब ज्ञानके विषयभूत परद्रव्यरूप परिणमन करनेसे ज्ञाता द्रव्यको परद्रव्यरूप मानकर नाशको प्राप्त होता है तब स्वद्रव्यकी अपेक्षा सत्त्वको सिद्ध करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानमात्रभाव जो ज्ञाताद्रव्य (आत्म) है वह जिस कालमें जिस पदार्थको जानता है उस कालमें उस पदार्थरूप हो जाता है। जैसे घटको जाननेवाला आत्मा घटरूप हो जाता है। ऐसा कथन करनेवाला एकान्तो ज्ञाताको ज्ञेयरूप स्वीकार कर अपना नाश करता है। परन्तु अनेकान्त कहता है कि आत्मा घटरूप होने पर भी स्वरूपकी अपेक्षा नाशको प्राप्त नहीं हो सकता, वह स्वद्रव्यकी अपेक्षा सदा सत्त्वरूप रहता है। इस तरह अनेकान्त ही उसे जीवित रखता है ॥५॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव 'सर्व द्रव्य मैं ही हूँ' इस तरह परद्रव्यको जातुद्रव्यरूपसे स्वीकृत कर अपने आपको नष्ट करने लगता है तब आत्मद्रव्यमें परद्रव्यकी सत्ता नहीं है ऐसा सिद्ध करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है कि आत्मामें जिन द्रव्योंका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है वे सब द्रव्य मैं ही हूँ ऐसी श्रद्धासे जब यह आत्मा परद्रव्यको ज्ञाता द्रव्य मानकर अपने आपका नाश करने लगता है तब अनेकान्त कहता है कि परद्रव्योंका तुझमें प्रवेश हुआ ही कब है ? जानने मात्रसे तू परद्रव्य तेरा नहीं हो सकता। इस तरह परद्रव्यके असत्त्वको बताकर आत्माको अनेकान्त ही नष्ट होनेसे बचाता है ॥६॥

जब यह ज्ञानमात्र भाव, परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेय पदार्थोंके आकार परिणमन करनेसे परक्षेत्ररूप होते हुए ज्ञानको स्वीकार कर नाशको प्राप्त होता है तब स्वक्षेत्रकी अपेक्षा अस्तित्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित रखता है। तात्पर्य यह है कि जब ज्ञान परक्षेत्र सम्बन्धी पदार्थोंको जाननेसे अपनेको परक्षेत्ररूप मान कर नष्ट होने लगता है तब अने-

कान्त यह कहता हुआ उसकी रक्षा करता है कि ज्ञान स्वक्षेत्रकी अपेक्षा सदा विद्यमान रहता है केवल परक्षेत्रगत पदार्थोंका आकार पड़नेसे वह नष्ट नहीं होता ॥७॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, स्वक्षेत्रमें रहनेके लिये परक्षेत्रगत ज्ञेयोंके आकारके त्यागसे ज्ञानको तुच्छ करता हुआ अपने आपको नष्ट करता है क्योंकि स्वक्षेत्रमें रहकर ही परक्षेत्रगत ज्ञेयोंके आकार परिणमन करना ज्ञानका स्वभाव है, इसलिये परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तित्वको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है कि जब जब ज्ञान परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेयोंके आकाररूप परिणमनको छोड़कर स्व-क्षेत्रसम्बन्धी ज्ञेयोंके आकार परिणमन करता है तब ज्ञानका नाश होता हुआ जान पड़ता है उस समय अनेकान्त यह कहता हुआ उसकी रक्षा करता है कि स्वक्षेत्रमें रहता हुआ ही ज्ञान परक्षेत्रसम्बन्धी ज्ञेयोंके आकाररूप परिणमन करता है क्योंकि ऐसा उसका स्वभाव है अतः परक्षेत्रकी अपेक्षा ही ज्ञानमें नास्तित्वका व्यवहार होता है ॥८॥

जब यह ज्ञानमात्र भाव, पूर्वालम्बित पदार्थोंके विनाशकालमें ज्ञानका असत्त्व स्वीकार कर नाशको प्राप्त होता है तब स्वकालकी अपेक्षा सत्त्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित रखता है। तात्पर्य यह है कि जब ज्ञान पूर्वमें आलम्बित पदार्थोंको छोड़कर नवीन पदार्थोंका आलम्बन लेता है तब पूर्वालम्बित पदार्थोंके आकारका विनाश हो जाता है। इस दशामें कोई यह मानता है कि ज्ञान असद्भावको प्राप्त होकर नष्ट हो जाता है उसके लिये अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि पूर्व लम्बित पदार्थके नष्ट हो जाने पर भी ज्ञान स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वरूप ही रहता है ॥९॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, पदार्थके आलम्बनकालमें ही ज्ञानका सत्त्व रहता है अन्य कालमें 'नहीं' ऐसा स्वीकार कर अपने आपको नष्ट करता है तब परकालकी अपेक्षा ज्ञानके असत्त्वको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है—किसीका कहना है कि जिस समय ज्ञान पदार्थोंको जानता है उसी समय उसका सत्त्व रहता है अन्य समयमें नहीं। इस तरह जाननेके अतिरिक्त समयमें ज्ञानका नाश हो जाता है इस स्थितिमें अनेकान्त ही यह प्रकट करता हुआ उसे नष्ट होनेसे बचाता है कि परकालकी अपेक्षा ही ज्ञानका असत्त्व हो सकता है स्वकालकी अपेक्षा नहीं।

जब वह ज्ञानमात्र भाव, ज्ञानके विषयभूत परभावरूप परिणमन करनेसे ज्ञायक-भावको परभावरूपसे स्वीकारकर नाशको प्राप्त होता है तब स्वभावसे सत्त्वको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है—जब ज्ञानमें परभावका विचार आता है तब परभावरूप उसका परिणमन होता है, एतावता ज्ञान परभाव होकर नाशको प्राप्त होने लगता है। उस समय अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि स्वभावसे ज्ञानका सदा सत्त्व ही रहता। जानने की अपेक्षा परभावरूप होनेपर भी ज्ञानका स्वभावकी अपेक्षा कभी नाश नहीं हो सकता ॥११॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, 'सर्व भाव मैं ही हूँ' इस प्रकार परभावको ज्ञायकभावरूपसे

मानकर अपने आपको नष्ट करने लगता है तब परभावकी अपेक्षा असत्त्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि जिस समय परभाव ज्ञानमें आते हैं उस समय उन भावोंका ज्ञानरूप परिणमन होता है। एतावता ज्ञानका परभावरूप परिणमन स्वीकार करनेसे ज्ञानके नाशका प्रसङ्ग आता है तब अनेकान्त यह कहकर उसे नष्ट होनेसे बचाता है कि ज्ञानका असत्त्व परभावकी अपेक्षा है स्वभावकी अपेक्षा नहीं ॥१२॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, अनित्य ज्ञानविशेषोंके द्वारा खण्डित हो गया है नित्य सामान्यज्ञान जिसका ऐसा होता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा नित्यपनको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है— एक तो सामान्यज्ञान है जो सदा विद्यमान रहनेसे नित्य कहलाता है और एक घटपटादिकका विशेषज्ञान है जो उत्पन्न होता और विनश्वर रहता है इसलिये अनित्य कहलाता है। जिस समय ज्ञानका अनित्य ज्ञानविशेषरूप परिणमन होता है उस समय नित्य ज्ञानसामान्य खण्डित हो जाता है एतावता ज्ञानके नाशका अवसर आता है तब अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा ज्ञान नित्य है अर्थात् उसका नाश नहीं होता। विशेष ज्ञान उत्पन्न होता और विनश्वर रहता है, इसलिये उसकी अपेक्षा नाश भले ही हो, पर सामान्यज्ञानकी अपेक्षा उसका नाश नहीं हो सकता ॥१३॥

और जब वह ज्ञानमात्र भाव, नित्यज्ञानसामान्यको ग्रहण करनेके लिये अनित्यज्ञान-विशेषके त्यागद्वारा अपने आपका नाश करता है तब ज्ञानविशेषरूपसे अनित्यताको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानका, ज्ञानसामान्य और ज्ञानविशेषके भेदसे दो प्रकारका परिणमन होता है। इनमें ज्ञानसामान्य नित्य है और ज्ञानविशेष अनित्य है। जिस समय ज्ञान, ज्ञानसामान्यरूप परिणमनको ग्रहण करनेके लिये ज्ञानविशेषरूप परिणमनका त्याग करता है उस समय ज्ञानके नाशका प्रसङ्ग आता है परन्तु अनेकान्त यह प्रकट करता हुआ उसे नष्ट नहीं होने देता कि ज्ञानविशेषकी अपेक्षा ही ज्ञानमें अनित्यता हो सकती है ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा नहीं। अर्थात् ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा उसका कभी नाश नहीं होता ॥१४॥

भावार्थ—यहाँ तत्-अतत्के २ भङ्ग, एक-अनेकके २ भङ्ग, सत्-असत्के द्रव्यक्षेत्रकाल-भावकी अपेक्षा ८ भङ्ग, और नित्य-अनित्यके २ भङ्ग, इस प्रकार सब मिलाकर १४ भङ्ग होते हैं। इन सभी भङ्गोंमें यह बताया गया है कि एकान्तसे ज्ञानमात्र (आत्माका) अभाव होता है और अनेकान्तसे आत्मा जीवित रहता है। अर्थात् एकान्तसे आत्माका यथार्थ बोध नहीं होता और अनेकान्तसे यथार्थ बोध होता है।

अब इन १४ भङ्गोंके १४ कलशा कहते हैं। उनमें प्रथम भङ्गका कलशा इस प्रकार है—

शार्बलविहीनितछन्द

वाक्यार्थः परिपीतमुक्तिनिजप्रप्यक्तिरितीत्यव

विज्ञान्तरूप एव परितो ज्ञानं यतोः प्रीदति ।

शार्दूलविक्रीडितछन्द

बाधार्थग्रहणस्वभावमरतो विश्वग्विभ्रोल्लसज्

ज्योत्स्नाकारविशोर्णक्षकिरभितस्त्रुटयन् पञ्चुर्नेत्यति ।

एकद्वयतया सदाप्युदितया भेदभ्रमं ध्वस्तय-

म्नेकं ज्ञानमवाधितानुभवनं पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२४९॥

अर्थ—बाह्य पदार्थोंके ग्रहणरूप स्वभावके भारसे सब ओरसे उल्लसित होनेवाले नाना ज्योंके आकारसे जिसकी शक्ति खण्ड-खण्ड हो गई है तथा इसी कारण जो सब ओरसे टूट रहा है ऐसा अज्ञानी एकान्तवादी नाशको प्राप्त होता है और सदा उदित रहनेवाले एक द्रव्य-स्वभावसे भेदके भ्रमको नष्ट करनेवाला अनेकान्तका जाननेवाला, जिसका निर्वाध अनुभव हो रहा है ऐसे ज्ञानको एक देखता है ।

भाषार्थ—पदार्थोंको ग्रहण करना ज्ञानका स्वभाव है उस स्वभावके कारण उसमें सब ओरसे अनेक ज्योंके आकार उल्लसित होते रहते हैं इसलिये सर्वथा एकान्तवादी अज्ञानी ज्ञानको अनेक खण्ड-खण्डरूप देखता हुआ ज्ञानमय आत्माका नाश करता है परन्तु स्याद्वादी ज्ञानको ज्योत्स्नाकारोंकी अपेक्षा अनेकरूप होनेपर भी सदा उदित रहनेवाले द्रव्यस्वरूपकी अपेक्षा एक देखता है तथा इस एक ज्ञानके अनुभवनमें कोई बाधा भी नहीं आती । यह एकस्वरूप भङ्ग है ॥२४९॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

ज्योत्स्नाकारकलङ्कमेवचचिति प्रक्षालनं कल्पयन्

एकाकारविकीर्णया स्फुटमपि ज्ञानं पञ्चुर्नेत्यति ।

वैचित्र्येऽप्यविचित्रतामुपगतं ज्ञानं स्वतः क्षालितं

पर्यायैस्त्वदनेकतां परिच्छिन्नत्वं पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२५०॥

अर्थ—ज्योंके आकाररूप कलङ्कसे मलिन ज्ञानमें प्रक्षालनकी कल्पना करता हुआ अज्ञानी एकान्तवादी एकाकार करनेकी इच्छासे यद्यपि ज्ञान स्पष्ट ही अनुभवमें आ रहा है फिर भी उसकी इच्छा नहीं करता है अर्थात् उसे नष्ट करना चाहता है । वास्तवमें जो ज्ञान ज्योत्स्नाकारकी विचित्रताके होनेपर भी अविचित्रताको प्राप्त है तथा स्वतः क्षालित है—उज्ज्वल है वह ज्ञान पर्यायोकी अपेक्षा अनेकताका भी स्पर्श कर रहा है ऐसा अनेकान्तका ज्ञाता देखता है ।

भाषार्थ—ज्योंके आकारके कारण ज्ञानमें जो अनेकरूपता दिखती है उसे कलङ्क समझ एकान्ती धो डालना चाहता है । वह ज्ञानको एकरूप ही करना चाहता है इसलिये अनेकरूपतासे युक्त ज्ञान यद्यपि प्रकट अनुभवमें आता है तो भी एकान्तवादी उसे नहीं मानता है, उसका नाश करना चाहता है । परन्तु अनेकान्तका ज्ञाता स्याद्वादी ऐसा जानता है कि ज्ञानमें यद्यपि ज्योत्स्नाकारोंकी विभिन्नतासे जायमान अनेकरूपता है तो भी वह एकरूपताको प्राप्त है

और इस ज्ञेयाकाररूप कलङ्कसे स्वयं रहित है फिर भी पर्यायीकी अपेक्षा अनेकरूपताको भी प्राप्त हो रहा है। भिन्न-भिन्न ज्ञेयोंको जाननेसे ज्ञानमे जो भिन्न-भिन्न आकार अर्थात् विकल्प आते हैं वे सब ज्ञानकी पर्याये हैं। उन पर्यायोंके ऊपर जब लक्ष्य दिया जाता है तब वह ज्ञान अनेकरूप मालूम होता है। यह अनेकस्वरूप भङ्ग है ॥२५०॥

शार्बलुविक्रीडित

प्रत्यक्षालिखितस्फुटस्थिरपरद्रव्यास्तित्वावञ्चित

स्वद्रव्यानवलोकनेन परितः शून्यः पशुनद्वयति ।

स्वद्रव्यास्तित्वा निरूप्य निपुण सद्यः समुन्मज्जता

स्याद्वादी तु विशुद्धबोधमहसा पूर्णो भवन् जीवति ॥२५१॥

अर्थ—प्रत्यक्षरूपसे चित्रित स्फुट और निश्चल परद्रव्यके अस्तित्वसे ठगाया हुआ अज्ञानी एकान्तवादी स्वद्रव्यके न दिखनेसे सम्पूर्णरूपसे शून्य हुआ नष्ट होता है परन्तु स्याद्वादी शीघ्र ही प्रकट होनेवाले निर्मल ज्ञानरूप तेजके द्वारा अच्छा तरह देखकर स्वद्रव्यके अस्तित्वसे पूर्ण होता हुआ जीवित रहता है।

भावार्थ—एकान्तवादी अज्ञानी, ज्ञानमे ज्ञेयरूपसे प्रतिबिम्बित परद्रव्यके अस्तित्वको देखकर ज्ञानको परद्रव्यरूप ही समझने लगता है। ज्ञेयके अतिरिक्त ज्ञान भी कोई द्रव्य है इस ओर उसका लक्ष्य नहीं जाता। एतावता ज्ञानरूप स्वीय द्रव्यके अस्तित्वसे शून्य हुआ वह अज्ञानी नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी ज्ञानी जीवके, ज्ञानमे प्रतिबिम्बित ज्ञेयको देखते ही तत्काल ऐसा निर्मल ज्ञान प्रकट होता है कि जिसके प्रभावसे उसे ज्ञेयके अतिरिक्त ज्ञानरूप स्वीय द्रव्यका अस्तित्व स्पष्ट ही प्रतीत होने लगता है। फलस्वरूप वह स्वीय द्रव्यके अस्तित्वको स्वीकृत करता हुआ सदा जीवित रहता है। यह स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तित्वका भङ्ग है ॥२५१॥

शार्बलुविक्रीडितछन्द

सर्वद्रव्यमय प्रपद्य पुरुष दुर्वासनावालित

स्वद्रव्यभ्रमतः पशुः किल परद्रव्येषु विश्वाभ्यति

स्याद्वादी तु समस्तवस्तुषु परद्रव्यात्मना नास्तिता

आनर्हिर्मलशुद्धबोधमहिमा स्वद्रव्यमवाभ्येत ॥२५२॥

अर्थ—मिथ्यावासनासे वालित अज्ञानी एकान्तवादी, आत्माको सर्व द्रव्यमय स्वीकार कर स्वद्रव्यके भ्रमसे परद्रव्योमे विश्राम करता है। परन्तु निर्मल शुद्धज्ञानकी महिमाका धारक स्याद्वादी समस्त वस्तुओंमे परद्रव्यरूपसे नास्तिताको जानता हुआ स्वद्रव्यका ही आश्रय करता है।

भावार्थ—ज्ञानकी स्वच्छताके कारण ज्ञेयरूपसे उसमे सर्व द्रव्योंका प्रतिबिम्ब पड़ता है। एतावता उन प्रतिबिम्बित परद्रव्योंको स्वद्रव्य समझ कर अज्ञानी जीव उन्हींमे लीन रहता है अर्थात् वह ज्ञानको परद्रव्यरूप मानता है परन्तु जिनागमके अध्ययनसे जिसके ज्ञानकी

महिमा अतिशय निर्मल है ऐसा स्याद्वादी ज्ञानी पुरुष समस्त वस्तुओंसे परद्रव्यके नास्तित्वको स्वीकृत करता हुआ सदा स्वद्रव्यमें ही लीन रहता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानी जीव समस्त पदार्थोंको स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तिरूप और परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तिरूप श्रद्धान करता है। यह परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तित्वका अङ्ग है ॥२५२॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

मिन्नक्षेत्रनिषण्णबोध्यनियतव्यापारनिष्ठ सदा

सांक्ष्येव बहि पतन्धममित पश्यन्पुमांस पशु ।

स्वक्षेत्रास्तितया निरुद्धरभस स्याद्वादेवो पुन-

स्तिष्ठत्यारमन्निस्तबोध्यनियतव्यापारशक्तिर्भवन् ॥२५३॥

अर्थ—जो भिन्न क्षेत्रमें स्थित ज्ञेय पदार्थोंके निश्चित व्यापारमें स्थित है अर्थात् जो ऐसा मानता है कि ज्ञानरूप पुरुष (आत्मा) परक्षेत्रमें स्थित पदार्थोंको जानता है ऐसा अज्ञानी, एकान्तवादी पुरुष (आत्मा) को सब ओरसे बाह्य पदार्थोंमें ही पड़ता हुआ देख निरन्तर दुःखी होता है—नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादको जाननेवाला ज्ञानी, स्वक्षेत्रके अस्तित्वसे जिसका वेग रुक गया है तथा जिसके जाननेरूप व्यापारकी शक्ति स्वक्षेत्रमें स्थित ज्ञेय पदार्थोंमें नियत है, ऐसा होता हुआ विद्यमान रहता है—नष्ट नहीं होने पाता ।

अज्ञानी एकान्तवादी, भिन्न क्षेत्रमें स्थित ज्ञेय पदार्थोंके जाननेरूप व्यापारमें प्रवृत्त पुरुषको सब ओरसे बाह्य पदार्थोंमें पड़ता हुआ देख नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादका ज्ञाता मानता है कि पुरुष (आत्मा) स्वक्षेत्रमें स्थित रहकर अन्य क्षेत्रमें स्थित ज्ञेयोंको जानता है। अज्ञानीके मतमें जिस प्रकार पुरुष बाह्य पदार्थोंमें वेगसे पड़ता है या वैसा स्याद्वादीके मतमें नहीं पड़ता, स्वक्षेत्रके अस्तित्वसे उसका वेग रुक जाता है, वह अपने आपमें प्रतिबिम्बित जो ज्ञेय है उन्हींको जानता है। ऐसा जानता हुआ स्याद्वादी नाशको प्राप्त नहीं होता। यह स्वक्षेत्रमें अस्तित्वका भग है ॥२५३॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

स्वक्षेत्रस्थितये पृथग्विधपरक्षेत्रस्थितार्थोऽज्ञाना-

तुच्छीभूय पशु प्रणश्यति चिदाकारान्सहार्थैर्वमन्

स्याद्वादी तु वसन् स्वधामनि परक्षेत्रे विद्वत्तास्तितया

त्यक्तार्थोऽपि न तुच्छतामनुभवत्याकारकर्षी परान् ॥२५४॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी स्वक्षेत्रमें ठहरनेके लिये परक्षेत्रमें स्थित नानाप्रकारके ज्ञेय पदार्थोंके छोड़नेसे तुच्छ होकर ज्ञेय पदार्थोंके साथ चिदाकारोंको भी छोड़ता हुआ नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी स्वक्षेत्रमें बसता हुआ तथा परक्षेत्रमें अपनी नास्तिताको जानता हुआ यद्यपि परक्षेत्रगत बाह्य ज्ञेयोंको छोड़ता है तो भी तुच्छताका अनुभव नहीं करता—नाशको प्राप्त नहीं होता क्योंकि स्वक्षेत्रमें स्थित रहता हुआ भी परक्षेत्रगत पर पदार्थोंको आकार द्वारा खींचता रहता है अर्थात् उनका आकार ज्ञानमें प्रतिभासित होता रहता है।

भाषार्थ—स्वक्षेत्रमें स्थित ज्ञानमें परक्षेत्रगत पदार्थोंका आकार प्रतिफलित होता है। एतावता एकान्तवादी अज्ञानी यह समझ कर कि यदि चैतन्यके आकारोंको अपना मानूँगा तो अपना क्षेत्र छूट जायगा, इसलिये जिस प्रकार ज्ञेय पदार्थोंको छोड़ता है उसी प्रकार ज्ञानमें पड़े हुए उनके आकारोको भी छोड़ता है। इस तरह तुच्छ होकर वह एकान्तवादी नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्धादी समझता है कि हमारा ज्ञान स्वक्षेत्रमे अस्तिरूप है तथा परक्षेत्रमें नास्तिरूप है। जब परक्षेत्रमे नास्तिरूप है तब उसका परक्षेत्रसम्बन्धी ज्ञेयोके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है? इस तरह बाह्य ज्ञेयोका यद्यपि वह त्याग करता है तो भी अपनी स्वच्छतासे परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेयोके आकारोको ग्रहण करता रहता है। उन आकारोंकी अपेक्षा वह ज्ञान नाशको प्राप्त नहीं होता। इस विवेचनसे स्पष्ट है कि एकान्तवादी तो नष्ट होता है और स्याद्धादी जीवित रहता है। यह परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तिरूपका भङ्ग है ॥२५४॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

पूर्वालम्बितबोधनाशसमये ज्ञानस्य नाश विदन्

सीदत्येव न किञ्चनापि कलयन्त्वन्तस्तुच्छ पशु ।

अस्तित्व निजकालतोऽस्य कलयन् स्याद्वादेदी पुन

पूर्णस्तिष्ठति बाह्यवस्तुषु मुहुर्भूत्वा विनश्यत्स्वपि ॥२५५॥

अर्थ—अज्ञानी, एकान्तवादी जिनका पूर्वकालमें आलम्ब लिया गया था, ऐसे ज्ञेय पदार्थोंके नाशके समय ज्ञानका नाश जानता हुआ समझता है कि हमारे पास कुछ भी नहीं रहा, इस तरह अत्यन्त तुच्छ होता हुआ नियमसे नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्धादको जाननेवाला पुरुष निजकालकी अपेक्षा ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार करता है। इसलिये बाह्य वस्तुओंके बार-बार होकर नष्ट हो जानेपर भी पूर्ण ही ठहरता है अर्थात् नाशको प्राप्त नहीं होता।

भाषार्थ—एकान्तवादी, अज्ञानी पदार्थोंके आलम्बनसे ज्ञान होता है, ऐसा मानता है। एतावता जब पूर्वकालमे आलम्बित पदार्थोंका नाश हो जाता है तब विचर होकर उसे मानना पड़ता है कि ज्ञानका भी नाश हो जाता है। इस तरह ज्ञानका नाश होनेपर वह कुछ भी ग्रहण नहीं कर सकता। तब अत्यन्त तुच्छ होता हुआ नाशको प्राप्त होता है परन्तु स्याद्धादी ज्ञान और ज्ञेयके अस्तित्वको पृथग् पृथग् मानता है इसलिये पूर्वालम्बित ज्ञेयोका नाश होने पर उनके अस्तित्वको नष्ट हुआ मानता है, न कि, ज्ञानके अस्तित्वको। ज्ञान स्वकालकी अपेक्षा अपने अस्तित्वको सदा सुरक्षित रखता है। बाह्य ज्ञेय अपने-अपने चतुष्टयकी अपेक्षा उत्पन्न होते हैं तथा नाशको भी प्राप्त होते हैं परन्तु इससे ज्ञानका अस्तित्व नष्ट नहीं होता। इस वस्तु विवेचनको स्वीकृत करनेवाला स्याद्धादी सदा स्थित रहता है—नष्ट नहीं होता। यह स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वका भङ्ग है ॥२५५॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अर्थालम्बनकाल एव कलयन् ज्ञानस्य सत्त्व बहि-

र्थालम्बनकालसेन मयसा आम्यन् पशुर्नश्यति ।

नास्तित्व परकालतोऽस्य कलबन् स्वाद्वादेदो पुन-

सि०५३रथारमनिस्तानित्यसहजज्ञानैकपुञ्जीभवन् ॥२५६॥

अर्थ—एकान्तवादी अज्ञानी, पदार्थोंके आलम्बनकालमें ही ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार करता हुआ बाह्य ज्ञेयोंके आलम्बनकी इच्छासे युक्त मनसे भ्रमण करता है अर्थात् इस विचारमें निमग्न रहता है कि बाह्य ज्ञेयोंका आलम्बन मिले तो हमारे ज्ञान उत्पन्न हो। ऐसी विचारधारावाला एकान्तवादी अज्ञानी अर्थालम्बनकालके अतिरिक्तकालमें ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार न करता हुआ नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी परकालकी अपेक्षा ज्ञानके नास्तित्वको स्वीकार करता हुआ भी आत्मासे अविशयरूपसे गड़े हुए अर्थात् तादात्म्यभावसे स्थित नित्य सहज ज्ञानका एक पुञ्ज होता हुआ सदा स्थित रहता है अर्थात् कभी नष्ट नहीं होता।

भावार्थ—एकान्तवादोका कहना है कि ज्ञानका अस्तित्व ज्ञेयपदार्थोंके आलम्बनकालमें ही रहता है अन्यकालमें नहीं। एतावता जब ज्ञेय पदार्थोंका आलम्बन नहीं रहता तब ज्ञान भी नहीं रहता, इस तरह ज्ञानके नाशको स्वीकार करता हुआ एकान्तवादी अज्ञानी नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादी कहता है कि परकालकी अपेक्षा ही ज्ञानका नास्तित्व है स्वकालकी अपेक्षा नहीं। ज्ञानका आत्माके साथ नित्य तादात्म्य सम्बन्ध है अतः आत्मा निरन्तर नित्य साहजिक ज्ञानका एक पुञ्जरूप होता हुआ सदा विद्यमान रहता है। यह परकालकी अपेक्षा नास्तित्वका भङ्ग है ॥२५६॥

शार्वलूबिक्रीडितछन्द

विभ्रान्त परभावभावककनाश्रित्य महिर्वस्तुषु

नश्यत्वेव पशुः स्वभावमहिमम्येकान्तनिश्चेतन ।

सर्वस्माश्रितस्वभावमवनज्ञानाद्विभक्तो भवन्

स्याद्वादी तु न नाशमेति सहजस्वप्तीकृतप्रत्ययः ॥२५७॥

अर्थ—जो परभावको ही अपना भाव समझकर निरन्तर बाह्य वस्तुओंमें विभ्रामको प्राप्त है तथा स्वभावकी महिमासे एकान्तरूपसे निश्चेतन है—जड़ है—स्वभावको महिमासे अपरिचित है, ऐसा अज्ञानी एकान्तवादी नियमसे नष्ट होता है। परन्तु जिसका स्वभावरूप परिणमन निश्चित है ऐसे ज्ञानकी अपेक्षा समस्त परभावोंसे भिन्न होता हुआ स्याद्वादी अपने सहज स्वभावकी श्रद्धासे युक्त हो नाशको प्राप्त नहीं होता।

भावार्थ—अज्ञानी जीव, परभावोंको अपना भाव समझकर उन्हींमें लीन रहता हुआ स्वभावकी महिमासे बिल्कुल अपरिचित रहता है अतः नाशको प्राप्त होता है परन्तु स्याद्वादी समझता है कि अपने ज्ञान स्वभावके कारण आत्मा समस्त परभावोंसे पृथक् है। वास्तवमें ज्ञान, ज्ञेयाकार होनेपर भी उससे पृथक् वस्तु है। इस प्रकार सहज स्वभावकी प्रतीतिको वृद्ध करता हुआ स्याद्वादी नाशको प्राप्त नहीं होता। यह स्वकीय भावकी अपेक्षा अस्तित्वका भङ्ग है ॥२५७॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अध्यास्यात्मनि सर्वभावमयं शुद्धस्वभावच्युत

सर्वत्राप्यनिवारितो गतमयः स्वैर पशु क्रीडति ।

स्याद्वादी तु विशुद्ध एव कसति स्वस्व स्वभाव मरा-

दारुण परभावमाविरहृष्यालोकनिष्कम्पितः ॥२५८॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, अपनी आत्मा में सब भावोंका होना मानकर शुद्ध-स्वभाव-से च्युत होता हुआ सब पदार्थों में स्वच्छन्दतापूर्वक निर्भय हो विना किसी प्रतिबन्धके क्रीडा करता है। परन्तु स्याद्वादी अपने स्वभाव में ही सर्वथा आरुढ़ हुआ परभावके अभावका निश्चय होनेसे निश्चलदशाको प्राप्त हो शुद्ध ही सुशोभित होता है।

भावार्थ—अज्ञानी परभावोंको निजभाव मानता है इसलिये वह अपने शुद्ध स्वभावसे च्युत होता हुआ सभी परभावों में स्वच्छन्दता पूर्वक प्रवर्तता है। परभाव बन्धके कारण हैं ऐसा उसे भय नहीं होता। परभावों में प्रवृत्ति करनेसे उसे कोई रोक नहीं सकता। परन्तु स्याद्वादीका ज्ञाता ज्ञानी पुरुष ऐसा समझता है कि मुझमें परभावका अभाव है यद्यपि मैं परभावोंको जानता हूँ तो भी वे मुझमें प्रविष्ट नहीं हैं, मेरे साथ उनका नित्य तादात्म्य नहीं है। इस प्रकारके वृद्ध श्रद्धानसे वह सदा निष्कम्प रहता है और सदा शुद्ध ही शोभायमान रहता है। यह परभावको अपेक्षा नास्तित्वका भङ्ग है ॥२५८॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

प्रादुर्भावविराममुद्रितवहज्ज्ञानांशानामता

निर्ज्ञानाक्षणमङ्गसङ्गपतित प्रायः पशुर्नश्यति ।

स्याद्वादी तु चिदात्मना परिसृष्टश्चिद्वस्तु नित्योदित

टङ्कोकीर्णघनस्वभावमहिमाज्ञान मयन् जीवति ॥२५९॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, उत्पाद-व्ययसे मुद्रित—युक्त होनेके कारण प्रवर्तमान ज्ञानांशोंकी नानारूपताका निश्चय होनेसे क्षणभङ्गके सङ्गमें पड़ा प्रायः नाशको प्राप्त होता है परन्तु स्याद्वादी चैतन्यस्वरूपसे चैतन्य वस्तुका अनुभव करता हुआ नित्योदित तथा टङ्को-कीर्ण घनस्वभावमहिमासे युक्त जो ज्ञान है उसरूप होता हुआ जीवित रहता है।

भावार्थ—एकान्तवादी कहता है कि जिस प्रकार ज्ञेयके आकार उत्पाद और व्ययसे सहित है अर्थात् उपजते और विनश्यते हैं उसी प्रकार प्रवर्तमान जो नाना ज्ञानके अंश है वे भी उत्पाद-व्ययसे युक्त हैं अर्थात् उपजते और विनश्यते हैं। एतावता ज्ञानको क्षणभङ्ग मानता हुआ अज्ञानी नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादी कहता है कि ज्ञान क्षणभङ्ग होनेपर भी अपने चैतन्यस्वरूपसे चिद्वस्तुका स्पर्श करता हुआ नित्य उदयरूप रहता है तथा टङ्कोकीर्ण घनस्वभावकी महिमासे युक्त होता है ॥ एतावता इस ज्ञानरूप होता हुआ स्याद्वादी जीवित रहता है। यह नित्यपनका भङ्ग है ॥२५९॥

शार्दूलविक्रीतिलम्ब

टङ्कोत्कीर्णविभुद्बोधविसराकारात्मतत्त्वाशया

वाच्यलक्ष्यलक्ष्यचित्परिणतेभिर्ज्ञा पशु किञ्चन ।

ज्ञानं नित्यमनित्यतापरिणमेऽप्यासादयत्युज्ज्वल

स्याद्वादी तदनित्यतां परिमृशश्चिद्वस्तुवृत्तिक्रमात् ॥२६०॥

अर्थ—एकान्तवादी अज्ञानी, टङ्कोत्कीर्ण निर्मल ज्ञानके प्रवाहरूप आत्मतत्त्वकी आशासे ज्ञानको उछलती हुई निर्मल चैतन्यपरिणतिसे भिन्न कुछ अन्य ही नित्यद्रव्य मानता है । परन्तु स्याद्वादी, चिद्वस्तु (आत्माकी) परिणतियोंके क्रमसे उस ज्ञानकी अनित्यताका अनुभव करता हुआ ऐसे ज्ञानको प्राप्त होता है जो अनित्यतासे युक्त होनेपर भी उज्ज्वल—निर्मल रहता है ।

भाषार्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, ज्ञानको द्रव्यरूप मानकर नित्य ही स्वीकार करता है परन्तु स्याद्वादी उपजते और विनशते हुए ज्ञेयाकाररूप पर्यायोंकी अपेक्षा उसे अनित्य स्वीकार करता है ऐसा ज्ञान पर्यायोंके उपजने और विनशनेकी अपेक्षा अनित्य होनेपर भी उज्ज्वल रहता है क्योंकि पर्यायोंका उपजना और विनशना वस्तुका स्वभाव है । यह अनित्यपनका भङ्ग है ॥२६०॥

अनुष्टुप्

इत्यज्ञानविमूढानी ज्ञानमात्र प्रसाधयन् ।

आत्मतत्त्वमनेकान्त स्वयमेवानुभूयते ॥२६१॥

अर्थ—इस प्रकार अज्ञानसे विमूढ प्राणियोंके लिये ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वको सिद्ध करता हुआ अनेकान्त स्वय ही अनुभवमे आता है ॥२६१॥

अनुष्टुप्

एव तत्त्वव्यवस्थित्या स्व व्यवस्थापयन् स्वयम् ।

अलक्ष्य शासन जैनमनेकान्तो व्यवस्थित ॥२६२॥

अर्थ—इस प्रकार तत्त्वकी व्यवस्थाके द्वारा जो स्वय अपने आपको व्यवस्थित कर रहा है ऐसा यह व्यवस्थित अनेकान्त जिनेन्द्र भगवान्का अलक्ष्य शासन है ।

भाषार्थ—यह अनेकान्त स्वय व्यवस्थित है तथा तत्त्वकी उत्तम व्यवस्था करनेवाला है इसीलिये यह जिनेन्द्र भगवान्का अलक्षणीय शासन माना गया है ॥२६२॥

यहाँ कोई कहता है कि जब आत्मा अनेक धर्ममय है तब उसका ज्ञानमात्रसे कथन क्यों किया है ? उसका उत्तर देते हैं—लक्षणकी प्रसिद्धि द्वारा लक्ष्यकी प्रसिद्धिके लिये आत्माको ज्ञानमात्र कहा है । वास्तवमें ज्ञान आत्माका लक्षण है क्योंकि वह आत्माका असाधारण गुण है । अतएव ज्ञानकी प्रसिद्धि द्वारा उसके लक्ष्यभूत आत्माकी प्रसिद्धि होती है । फिर प्रश्न है कि

इस लक्षणकी प्रसिद्धिसे क्या प्रयोजन है, लक्ष्य ही सिद्ध करना चाहिये ? उत्तर देते हैं जिसे लक्षण प्रसिद्ध नहीं है उसे लक्ष्यकी प्रसिद्धि नहीं होती, इसके विपरीत जिसे लक्षण प्रसिद्ध है उसे लक्ष्यकी प्रसिद्धि होती है। फिर प्रश्न है कि वह लक्ष्य है क्या वस्तु ? जो कि ज्ञानकी प्रसिद्धि द्वारा उससे भिन्न सिद्ध किया जाता है ? उत्तर देते हैं कि ज्ञानसे भिन्न लक्ष्य नहीं है क्योंकि ज्ञान और आत्मा में द्रव्यपनकी अपेक्षा अभेद है। पुनः प्रश्न है—तब लक्ष्य-लक्षणका विभाग किसके द्वारा किया गया है ? उत्तर देते हैं कि—प्रसिद्ध प्रसाध्यमानके द्वारा किया गया है। ज्ञान प्रसिद्ध है क्योंकि ज्ञानमात्र स्वसचेदनसे सिद्ध है। उस प्रसिद्ध ज्ञानके द्वारा प्रसाध्यमान है उससे अविनाभूत अनन्त धर्मोंका समुदायरूप आत्मा। इसलिये ज्ञानमात्रमे निश्चलरूपसे गड़ी हुई दृष्टिके द्वारा क्रमप्रवृत्त और अक्रमप्रवृत्त ज्ञानसे अविनाभूत जितना जो कुछ अनन्त धर्मोंका समूह दिखाई देता है वह सम्पूर्ण ही निश्चयसे एक आत्मा है। इसीलिये यहाँ इस आत्माका ज्ञानमात्रसे कथन किया है। फिर प्रश्न है कि जब क्रम और अक्रमसे प्रवृत्त होने-वाले अनन्त धर्मोंसे आत्मा तन्मय है तब उसमें ज्ञानमात्रपन कैसे रह सकता है ? इसका उत्तर है कि—परस्पर एक दूसरेसे भिन्न अनन्त धर्मोंके समुदायरूप परिणत एक ज्ञान क्रिया रूपसे आत्मा स्वयं परिणम रहा है। इसीलिये इस आत्माके ज्ञानमात्र एकभवाके भीतर पढ़नेवाली अनन्त शक्तियों उदित होती हैं। नीचे उन्हीं शक्तियोंसे कुछका वर्णन किया जाता है—

- (१) आत्मद्रव्यको कारणभूत चैतन्यमात्र भावप्राणको धारण करना जिसका लक्षण है ऐसी पहली जीवत्वनामा शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा चैतन्यरूप भावप्राणको धारण करता है।
- (२) अजडत्व अर्थात् चेतना जिसका स्वरूप है ऐसी दूसरी चित्तिशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा, ज्ञान और दर्शन चेतनारूप परिणमन करता है।
- (३) अनाकार उपयोगरूप तीसरी दृष्टि शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा पदार्थोंको निर्विकल्प-रूपसे देखता है।
- (४) साकार उपयोगरूप चौथी ज्ञानशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा पदार्थोंको विकल्प सहित जानता है।
- (५) अनाकुलतारूप लक्षणसे युक्त पाँचवीं सुखशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा सुखका अनुभव करता है।
- (६) आत्मस्वरूपकी रचनाकी सामर्थ्यरूप छठवीं वीर्यशक्ति है इस शक्तिसे आत्माके सब गुण अपने-अपने स्वभावरूप प्रवर्तन करते हैं।
- (७) अखण्डित प्रतापसे युक्त जो स्वाधीनपन उससे सुशोभित होना जिसका लक्षण है ऐसी सातवीं प्रभुत्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अपने स्वभावके धारणमें तब निरपेक्ष रहता है।

- (८) सब भावोंमें व्यापक जो एक ज्ञानभाव तद्रूप आठवीं बिभुत्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्माका ज्ञानगुण अन्य सब भावोंमें व्यापक होकर रहता है।
- (९) समस्त विद्वत्के सामान्य भावरूप परिणत आत्मदर्शनसे तन्मय नौवीं सर्वदर्शित्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्माको केवलदर्शनसे सहित होता है।
- (१०) समस्त विद्वत्के विशेषभावरूप परिणम आत्म ज्ञानसे तन्मय दशवीं सर्वज्ञत्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा केवलज्ञानसे सहित होता है।
- (११) अरूपी आत्मप्रदेशोमे प्रकाशमान लोक-अलोकके आकारसे चित्रित उपयोग जिसका लक्षण है ऐसी ग्यारहवीं स्वच्छत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मप्रदेशोंमे लोक-अलोकका आकार प्रतिबिम्बित होता है।
- (१२) स्वयं प्रकाशमान निर्मल स्व-सवेदनसे तन्मय बारहवीं प्रकाश शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा सदा स्व-सवेदनशील रहता है।
- (१३) क्षेत्र और कालसे अमर्यादित चैतन्यके बिलासरूप तेरहवीं असङ्कुचित विकाशत्व शक्ति है। इस शक्तिकी महिमासे आत्माका चिद्विलास सर्वक्षेत्र और सर्वकालमे व्याप्त रहता है।
- (१४) अन्यके द्वारा न किये जानेवाले तथा अन्यको न करने वाले एक द्रव्यस्वरूप चौदहवीं अकार्य-कारण शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा न किसी अन्य द्रव्यके द्वारा की जाती है और न किसी अन्य द्रव्यको करती है।
- (१५) पर और आपके निमित्तसे होनेवाले ज्ञेयाकार और ज्ञानकारोंके ग्रहण करने-करानेके स्वभावरूप पन्द्रहवीं परिणम्य-परिणामकत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा ज्ञेय तथा ज्ञानरूप परिणमता है।
- (१६) हीनाधिकतासे रहित स्वरूपमें नियत रहना जिसका लक्षण है ऐसी सोलहवीं त्यागो-पदानशून्यत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मस्वरूपमें न किसी अतिरिक्त तत्त्वका त्याग होता है और न किसी न्यून तत्त्वका ग्रहण होता है।
- (१७) षट् स्थान पतित वृद्धि हानिरूप परिणतस्वरूपकी प्रतिष्ठाका कारण जो बिशिष्टगुण है तद्रूप सत्रहवीं अगुरुलघुत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्माके गुणोंमे न सर्वथा वृद्धि ही होती है और न सर्वथा हानि ही है।
- (१८) क्रमवृत्तिपन तथा अक्रमवृत्तिपन जिसका लक्षण है ऐसी अठारहवीं उत्पाद-व्यय-ध्रुवत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मामे क्रमसे प्रवृत्त होनेवाला उत्पाद-व्यय तथा अक्रमसे प्रवृत्त होनेवाला ध्रौव्य विद्यमान रहता है।
- (१९) द्रव्यके स्वभावभूत ध्रौव्य-व्यय और उत्पादसे आलिङ्गित समान तथा असमान परिणामरूप एक अस्तित्वमात्रसे तन्मय उन्नीसवीं परिणाम शक्ति है। इस शक्तिके

कारण आत्मामें उत्पाद-व्यय-धौव्यरूप परिणमन होता रहता है और वह परिणमन समान तथा असमानके भेदसे दो प्रकारका होता है ।

- (२०) कर्मबन्धके अभावसे प्रकट, सहज तथा स्पर्शविशून्य आत्मप्रदेशस्वरूप बीसवीं अमूर्तत्व शक्ति है । इस शक्तिकी महिमासे आत्माके प्रदेश स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णसे शून्य रहते हैं आत्मप्रदेशोंकी अमूर्तावस्था कर्मबन्धके नष्ट हो जाने पर व्यक्त होती है ।
- (२१) सकलकर्मोंसे किये गये, ज्ञातापनमात्रसे अतिरिक्त-अन्य परिणामोंके कर्तृत्वसे विरत होना जिसका लक्षण है ऐसी इक्कीसवीं अकर्तृत्वशक्ति है । इस शक्तिके कारण ज्ञाता-रूप परिणामके सिवाय आत्मामें जो कर्मनिमित्तक रागादिक परिणाम होते हैं उनका आत्मा कर्ता नहीं होता है ।
- (२२) सकलकर्मोंसे किये गये, ज्ञातापनमात्रसे अतिरिक्त अन्य परिणामोंके अनुभवसे विरत होना बाईसवीं अभोक्तृत्व शक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा ज्ञातृत्वस्वभावसे अतिरिक्त, कर्मकृत अन्य सकलभावोंका भोक्ता नहीं होता है ।
- (२३) समस्तकर्मोंके अभावसे प्रवृत्त हुआ आत्मप्रदेशोंका निश्चलपन जिसका स्वरूप है ऐसी तेईसवीं निष्क्रियत्वशक्ति है । इस शक्तिके प्रभावसे कर्मोंका क्षय होनेपर आत्मामें निष्क्रियता आ जाती है । समस्त कर्मोंका क्षय होनेपर ऊर्ध्वगमन स्वभावसे यह आत्मा एक समयमें सिद्धालयमें जाकर विराजमान हो जाता है फिर अनन्त कालतक उसमें कोई क्रिया नहीं होती ।
- (२४) अनादि संसारसे जिनमें सकोच-विस्तार होता रहा है तथा मुक्त अवस्थामें चरम शरीरसे किञ्चित् न्यून परिमाणमें जो अवस्थित रहते हैं ऐसे लोकाकाशके बराबर असंख्यात आत्मप्रदेशोंका होना जिसका लक्षण है ऐसी चौबीसवीं नियत प्रदेशत्व-शक्ति है । इस शक्तिके कारण आत्मामें प्रदेश सदा लोकाकाशके बराबर असंख्यात ही रहते हैं उनमें पुद्गलस्कन्धके प्रदेशोंके समान अनियतपन नहीं रहता ।
- (२५) सब शरीरोंमें एकस्वरूप होकर रहना जिसका लक्षण है ऐसी पच्चीसवीं स्वधर्म व्यापकत्व शक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा किसी भी शरीरमें रहे अपने ज्ञानदर्शनादि धर्मोंमें व्याप्त होकर ही रहता है अर्थात् शरीरकी विचित्रतासे आत्मा अपने धर्मोंका परित्याग नहीं करता ।
- (२६) स्व-परके समान-असमान तथा समानासमानके भेदसे तीन प्रकारके भावोंको धारण करना जिसका स्वरूप है ऐसी छब्बीसवीं साधारण-असाधारण-साधारणासाधारण धर्मत्वशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा ऐसे धर्मोंको धारण करता है जो अन्य द्रव्योंके समान होते हैं, जैसे अस्तित्व, वस्तुत्व आदि । कुछ ऐसे भावोंको धारण करता है जो अन्य द्रव्योंके समान नहीं होते हैं, जैसे ज्ञानदर्शनादि, तथा कुछ ऐसे भावोंको धारण करता है जो समान-असमान दोनों प्रकारके होते हैं, जैसे अमूर्तत्व ।

- (२७) परस्पर भिन्न लक्षणवाले अनन्त स्वभावोंसे मिला हुआ एकभाव जिसका लक्षण है ऐसी सत्ताईसवी अनन्तधर्मत्वशक्ति है । इस शक्तिके कारण आत्मा अनन्त धर्मोंको धारण करता है ।
- (२८) तत्स्वरूप और अतत्स्वरूपसे तन्मयपन जिसका लक्षण है ऐसी अट्ठाईसवी विरुद्ध-धर्मत्वशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा विवक्षावश नित्यत्वरूप तथा अनित्यत्वरूप आदि विरुद्ध धर्मोंको धारण करता है ।
- (२९) तत्स्वरूप होना जिसका लक्षण है ऐसी उनतीसवी तत्त्वशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा सदा आत्मरूप ही रहता है ।
- (३०) अतत्स्वरूप न होना जिसका लक्षण है ऐसी तीसवी अतत्त्वशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा अनात्मरूप नहीं होता ।
- (३१) अनेक पर्यायोंमें व्याप्त होकर रहनेवाला एक द्रव्यरूप होना जिसका लक्षण है ऐसी इकतीसवी एकत्वशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा अपनी अनेक पर्यायोंमें व्याप्त होकर भी एक द्रव्यरूप रहता है ।
- (३२) एक द्रव्यमें व्याप्त होकर रहनेवाली अनेक पर्यायोंसे तन्मय होकर रहना जिसका लक्षण है ऐसी बत्तीसवी अनेकत्वशक्ति है । इस शक्तिके कारण आत्मा, द्रव्यकी अपेक्षा एक होकर भी अनेक पर्यायोंमें व्याप्त रहनेसे अनेकरूप होता है ।
- (३३) भूतावस्थपन जिसका स्वरूप है ऐसी तेतीसवी भावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्माकी कोई न कोई अवस्था विद्यमान रहती ही है ।
- (३४) शून्यावस्थपन जिसका स्वरूप है ऐसी चौतीसवी अभावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मामें वर्तमान पर्यायके सिवाय अन्य अतीत और अनागत पर्यायोंका अभाव रहता है ।
- (३५) वर्तमान पर्यायका व्यय जिसका स्वरूप है ऐसी पैंतीसवी भावाभावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मामें वर्तमान पर्यायका नाश होता है ।
- (३६) जो पर्याय वर्तमानमें नहीं है उसका उदय होनेरूप छत्तीसवी अभावभावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मामें अभावरूप अनागत पर्यायका उदय होता है ।
- (३७) वर्तमान पर्यायके होनेरूप सैंतीसवी भावभावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मा अपनी वर्तमान पर्यायमें वर्तता है ।
- (३८) न होनेवाली पर्यायके न होनेरूप अकूतीसवी अभावाभावशक्ति है । इस शक्तिसे आत्मामें अविद्यमान पर्यायका अभाव रहता है ।
- (३९) कर्ता-कर्म आदि कारकोंसे अनुगत क्रियासे रहित होकर होना ही जिसका स्वरूप है

ऐसी उन्तालीसवीं भावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा कर्ता-कर्म आदि कारकोंसे रहित होकर ही प्रवर्तता है।

- (४०) कारकोंसे अनुगत होकर होना जिसका स्वरूप है ऐसी चालीसवीं क्रियाशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा कारकोका विकल्प साधमें लेकर प्रवर्तता है।
- (४१) प्राप्त होते हुए सिद्धरूप भावसे तन्मय इकतालीसवीं कर्मशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा स्वयं सिद्ध (प्रकट) होता हुआ कर्मरूप होता है।
- (४२) होतेरूप जो सिद्धरूप भाव उसके भावकपनसे तन्मय व्यालीसवीं कर्तृशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माकी जो सिद्धरूप दशा है उसका करनेवाला वह स्वयं होता है।
- (४३) होते हुए भावके होनेमें जो साधकतमपन है उससे तन्मय तेतालीसवीं करणशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामे जो भाव हो रहा है उसका अतिशय साधक वह स्वयं होता है।
- (४४) स्वयं दिये जानेवाले भावके उपेयपनसे तन्मय चवालीसवीं सम्प्रदानशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माके द्वारा जो भाव दिया जा रहा है उसके द्वारा उपेय—प्राप्त करने योग्य आत्मा स्वयं होता है।
- (४५) उत्पाद-व्ययसे आलङ्कृत भावके अपायमें जो हानिसे रहित ध्रुवपन (अवधिपन) है उससे तन्मय पेटालीसवीं अपादानशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मासे जब उत्पाद-व्ययसे युक्त भावका अपाय होने लगता है अर्थात् ऐसा भाव जब आत्मासे पृथक् होने लगता है तब उसका अवधिभूत-अपादान आत्मा स्वयं होता है।
- (४६) भाव्यमान भावके आधारपनसे तन्मय छयालीसवीं अधिकरणशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा भावने योग्य भावोंका आधार स्वयं होता है।
- (४७) अपने भाव मात्रके स्वस्वामीपनसे तन्मय सेतालीसवीं सम्बन्धशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अपने समस्त भावोंका स्वामी स्वयं होता है।
- अब इन शक्तियोंका संकोच करते हुए आचार्य कलशा कहते हैं—

बसन्ततिलकाञ्छन्व

इत्याद्यनेकनिजशक्तिसुनिर्भरोऽपि

यौ ज्ञानमात्रमवतौ न जहाति भावः ।

एव क्रमाक्रमविवर्तिविवर्तचित्र

तद्ग्रन्थपर्ययमव चिदिहास्ति वस्तु ॥२६१॥

अर्थ—इस प्रकार जो सेतालीस शक्तियाँ ऊपर कही गई हैं उन्हें आदि लेकर अनेक निजशक्तियोंसे अच्छी तरह भगा हुआ होनेपर भी जो भाव ज्ञानमात्र भावसे तन्मयताको नहीं

छोड़ता, ऐसा क्रमवर्ती पर्यायों और अक्रमवर्ती गुणोंसे चित्रित तथा द्रव्य और पर्यायोंसे तन्मय चैतन्यरूप वस्तु इस संसारमें है ।

भावार्थ—आत्मा यद्यपि अनेक शक्तियोंसे परिपूर्ण है तो भी वह ज्ञानमात्र भावसे तन्मय है अर्थात् वे समस्त शक्तियाँ आत्माके ज्ञानमात्र भावमें अन्तः प्रविष्ट हैं । यह चैतन्य-रूप आत्मद्रव्य क्रमवर्ती पर्यायों और अक्रमवर्ती गुणोंसे तन्मय है तथा द्रव्य और पर्यायरूप है । एकान्तवादियोंके अनुसार न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप ॥२६३॥

आगे स्याद्वादकी महिमारूप काव्य कहते हैं—

वसन्ततिलकालम्ब

नैकान्तसंगतश्चा स्वयमेव वस्तु-

तत्त्वव्यवस्थितिरिति प्रबिलोकयन्त ।

स्याद्वादशुद्धिमधिकामधिगम्य सन्तो

ज्ञानीभवन्ति जिननीतिमलङ्कयन्त ॥२६४॥

अर्थ—एकान्तवृष्टिसे वस्तुतत्त्वकी व्यवस्था नहीं हो सकती, इस प्रकार स्वयं ही अवलोकन करनेवाले सत्पुरुष जिननीतिका—जिनेन्द्रदेवके द्वारा प्रतिपादित नयसरणिका उल्लङ्घन न करते हुए स्याद्वादकी अधिक शुद्धिको प्राप्तकर ज्ञानरूप हो जाते हैं—मोक्षको प्राप्त होते हैं ।

भावार्थ—वस्तुका जो वास्तविक स्वरूप है उसकी व्यवस्था अनेकान्तसे ही होती है एकान्तसे नहीं, ऐसा विचारकर जो स्याद्वादकी अधिक शुद्धिको प्राप्त करते हैं तथा जिनेन्द्रदेवके द्वारा प्रतिपादित नीतिका—नयमार्गका जो कभी उल्लङ्घन नहीं करते ऐसे वे सत्पुरुष ज्ञानी होते हैं अर्थात् अनादि कर्मबन्धनको काटकर मुक्त होते हैं ॥२६४॥

उपपायोपेयभाव

अब इस ज्ञानमात्रभावके उपायोपेयभावका चिन्तन करते हैं—

पाने योग्य वस्तु जिससे प्राप्त की जा सके वह उपाय है और उस उपायके द्वारा जो वस्तु प्राप्त की जावे वह उपेय है । आत्मारूप वस्तु यद्यपि ज्ञानमात्र है तो भी उसमें उपायोपेय-भाव विद्यमान है, क्योंकि उस आत्मवस्तुके एक होनेपर भी उसमें साधक और सिद्धके भेदसे दोनों प्रकारका परिणाम देखा जाता है अर्थात् आत्मा ही साधक है और आत्मा ही सिद्ध है । उन दोनों परिणामोंमें जो साधकरूप है वह उपाय कहलाता है और जो सिद्धरूप है वह उपेय कहा जाता है । इसलिये अनादिकालसे साथ लगे हुए मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अचारित्रके कारण स्वरूपसे द्युत होनेसे जो चतुर्गति संसारमें परिभ्रमण कर रहा है, ऐसा यह आत्मा जब अत्यन्त निश्चलभावसे ग्रहण किये हुए व्यवहारसम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रके पाकप्रकर्षकी परम्पराके द्वारा क्रमसे स्वरूपको प्राप्त होता है तब अन्तर्मन निश्चय

ज्ञान-चारिकी विशेषतासे उसका साधकरूप परिणमन होता है। तथा परमप्रकर्षकी उत्कृष्ट दशाको प्राप्त रत्नत्रयके अतिशयसे प्रवृत्त होनेवाले जो समस्त कर्मोंका क्षय उससे प्रवृत्त तथा कभी नष्ट नहीं होनेवाला जो स्वभाव भाव उसकी अपेक्षा सिद्धरूप परिणमन होता है। इस तरह साधक और सिद्धरूप परिणमन करनेवाले आत्माका जो ज्ञानमात्र भाव है वह एक ही उपायोपेय भावको सिद्ध करता है अर्थात् आत्माका ज्ञानमात्र भाव ही उपाय है और वही उपेय है।

तात्पर्य ऐसा है—यह आत्मा अनादिकालसे मिथ्यादर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके कारण ससारमें भ्रमण करता है। जब तक व्यवहार रत्नत्रयको निश्चलरूपसे अंगीकृत कर अनुक्रमसे अपने स्वरूपके अनुभवकी वृद्धि करता हुआ निश्चयरत्नत्रयकी पूर्णताको प्राप्त होता है तब-तक तो साधकरूप भाव है और निश्चयरत्नत्रयकी पूर्णतासे समस्त कर्मोंका क्षय होकर जो मोक्ष प्राप्त होता है वह सिद्धरूप भाव है। इन दोनों भावरूप परिणमन ज्ञानका ही परिणमन है इसलिये वही उपाय है और वही उपेय है।

इस प्रकार साधक और सिद्ध दोनों प्रकारके परिणमनोंमें ज्ञानमात्रकी अनन्यता—अभिन्नतासे निरन्तर अस्खलित जो आत्मारूप एक वस्तु उसके निश्चल ग्रहणसे उन मुमुक्षु-जनोंको जिन्हें अनादि ससारसे लेकर अभी तक ससारसागरसे सतरण करानेवाली ज्ञानमात्र भूमिकाका लाभ नहीं हुआ उन्हें भी उस भूमिकाका लाभ हो जाता है। तदनन्तर उस भूमिका-में निरन्तर लीन रहनेवाले वे सत्पुरुष, स्वयं ही क्रम तथा अक्रमसे प्रवृत्त होनेवाले अनेक धर्मोंकी मूर्तिरूप होते हुए साधकभावसे उत्पन्न होनेवाले परमप्रकर्षकी उच्चतम अवस्था-स्वरूप सिद्धभावके पात्र होते हैं। परन्तु जो पुरुष, अन्तर्नीत अर्थात् भीतर समाये हैं अनेक धर्म जिसमें ऐसी ज्ञानमात्र एकभावरूप इस भूमिको नहीं प्राप्त करते हैं वे निरन्तर अज्ञानी रहते हुए, ज्ञानमात्र भावके स्वरूपसे नहीं होने तथा पररूप होनेको देखते-जानते तथा अनुचरण करते हुए मिथ्यादृष्टि, मिथ्याज्ञानी और मिथ्याचारित्र्यके धारक होते हैं तथा उपायोपेय-भावसे सर्वथा भ्रष्ट होकर निरन्तर भटकते ही रहते हैं।

आगे यही भाव कलशमें कहते हैं—

वसन्ततिलका

ये ज्ञानमात्रनिजभावमयीमहत्त्वा

भूमिं जयन्ति कथमप्यपनीतमोहा ।

ते साधकत्वमधिगम्य भवन्ति सिद्धा

मूढास्त्वमूमनुपलभ्य परिभ्रमन्ति ॥२६५॥

अर्थ—जिसका किसी तरह मोह (मिथ्यात्व) नष्ट हो गया है ऐसे जो सत्पुरुष, ज्ञान-मात्र, निजभावरूप निश्चल भूमिका आश्रय करते हैं वे साधकपनको प्राप्त कर सिद्ध होते हैं और जो मूढ़—मिथ्यादृष्टि हैं वे इस भूमिको न पाकर परिभ्रमण करते हैं।

भाषार्थ—स्वभावसे अथवा परके उपदेश आदिसे जिनका मिथ्यात्व दूर हो जाता है ऐसे जो जीव इस ज्ञानमात्र भूमिको प्राप्त करते हैं वे साधक अवस्थाको प्राप्त होकर अन्तमें सिद्ध होते हैं और इनके विपरीत मिथ्यावृद्धि जीव इस भूमिको न पाकर चतुर्गति संसारमें जन्ममरण करते हुए निरन्तर घूमते रहते हैं ॥२६५॥

आगे इस भूमिकी प्राप्ति कैसे होती है यह कहते हैं—

वसन्ततिलका

स्याद्वादकौशलसुनिश्चलसयमाभ्यां

यो भावयत्यहरह, स्वमिहोपबुध्त् ।

ज्ञानक्रियानयपरस्परतीव्रमैत्री—

पात्रोक्त अयति भूमिमिमां स एक ॥२६६॥

अर्थ—जो स्याद्वादकी कुशलता तथा अत्यन्त निश्चल संयमके द्वारा निरन्तर इसी ओर उपयोग लगाता हुआ अपने ज्ञानरूप आत्माकी भावना करता है—आत्माका चिन्तन करता है वही एक, ज्ञाननय और क्रियानयकी परस्पर तीव्र मित्रताका पात्र हुआ इस ज्ञानमयी भूमि-को प्राप्त होता है ।

भाषार्थ—जो पुरुष, मात्र ज्ञाननयको स्वीकार कर क्रियानयको छोड़ देता है अर्थात् चरणानुयोगकी पद्धतिसे चारित्रिका पालन नहीं करता वह स्वच्छन्द हुआ इस ज्ञानमयी भूमि-को नहीं पाता और जो क्रियानयको ही स्वीकार कर मात्र बाह्य आचरणमें लीन रहता है तथा आश्रय और बन्ध आदिके योग्य भावोंके परिज्ञानसे रहित होता है वह भी इस भूमिको नहीं प्राप्त करता । किन्तु जो इन दोनों नयोंको अगोकार कर ज्ञानपूर्वक सम्यक्चारित्रिका पालन करता है वही इस भूमिको प्राप्त होता है ॥२६६॥

अब ज्ञानमयी भूमिको प्राप्त करनेवालेको ही आत्माका उदय होता है यह कहनेके लिये कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

चिपिण्डचण्डिमविलासिषिकासहास

शुद्धप्रकाशमरनिर्भरसुप्रभात ।

आनन्दसुस्थितसदास्तलितैकरूप-

स्तरस्यैव चाबसुदृढत्वचलार्चिचरात्मा ॥२६७॥

अर्थ—जिसका विकासरूपी हास चैतन्यपिण्डके तेजसे विलसित है—शोभायमान है, जो शुद्धप्रकाशके समूहसे अच्छी तरह सुशोभित है, जो अनन्त सुखमें अच्छी तरह स्थित और निरन्तर न चिानेवाले एक—अद्वितीयरूपसे युक्त है तथा जिसकी ज्ञानरूपी ज्योति अचल है ऐसा यह आत्मा उसी ज्ञानमात्र भूमिकाको प्राप्त करनेवाले महानुभावके उदयको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—यहाँ चित्पिण्ड आदि विशेषणसे अनन्तदर्शनका प्रकट होना बतलाया है, शुद्धप्रकाश आदि विशेषणसे अनन्तज्ञानका प्रकट होना बतलाया है, आनन्दसुस्थित आदि विशेषणसे अनन्तसुखका प्रकट होना सूचित किया है और अचलाधिः—इस विशेषणसे अनन्तवीर्यका सद्भाव जताया है। इस तरह अनन्त चतुष्टयसे तन्मय आत्मा उसी महानुभावके उदयरूप होता है जो ज्ञानमात्र भूमिको प्राप्त हो चुकता है ॥२६७॥

आगे आचार्य स्वभावके प्रकट होनेकी आकांक्षा दिखलाते हुए कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलका

स्याद्वाद्दीपितलसम्भसि प्रकाशे

शुद्धस्वभावमहिमन्युदिते मयीति ।

किं बन्धमोक्षपथवातिभिरन्यभादै-

नित्योदय परमय स्फुरतु स्वभाव ॥२६८॥

अर्थ—जिसका लहलहाट करता तेज स्याद्वाद्से देवीप्यमान है, तथा जिसमे शुद्ध-स्वभावकी महिमा विद्यमान है ऐसा ज्ञानरूप प्रकाश जब मुझमे उदयको प्राप्त हो चुका है तब मुझे बन्ध और मोक्षके मार्गमें गिरानेवाले अन्यभावोंसे क्या प्रयोजन है ? मैं तो चाहता हूँ कि मेरा नित्य ही उदयरूप रहनेवाला यह स्वभाव ही अतिशयरूपसे स्फुरायमान हो ।

भावार्थ—शुद्धस्वभावकी महिमासे युक्त यथार्थ ज्ञानके प्रकट होनेपर बन्ध और मोक्षके विकल्प उठानेवाले अन्य भावोंसे ज्ञानी जीवको कोई प्रयोजन नहीं रह जाता, इसलिये वह सदा यही चाहता है कि मेरा जो ज्ञानमात्र स्वभाव है वही सदा उदित रहे ॥२६८॥

आगे ज्ञानी एक-अखण्ड आत्माकी भावना करता है, यह दिखानेके लिए कलशा कहते हैं—

चित्रात्मशक्तिसमुदायमयोऽयमात्मा

सद्यः प्रणश्यति नयेक्षणखण्डघमान ।

तस्मादखण्डमनिराकृतखण्डमेक-

मेकान्तशान्तमवल पितृह महोऽस्मि ॥२६९॥

अर्थ—अनेक प्रकारकी आत्मशक्तियोंका समुदायरूप यह आत्मा नयकी दृष्टिसे खण्ड-खण्ड होता हुआ शीघ्र ही नष्ट हो जाता है, इसलिये मैं अपने आत्माका ऐसा अनुभव करता हूँ कि मैं तो वह चैतन्यरूप तेज हूँ जो अखण्ड है अर्थात् प्रदेशभेद न होनेसे जो सदा अखण्ड रहता है, फिर भी शक्तियोंकी विभिन्नताके कारण जिसके खण्ड दूर नहीं किये जा सकते, जो एक है, अत्यन्त शान्त है तथा अचल है अर्थात् अपने स्वभावसे कभी चिगता नहीं है ।

भावार्थ—आत्मा नाना प्रकारकी जिन आत्मशक्तियोंका समुदाय है वे शक्तियों नयोंपर अवलम्बित है। इसलिये जब नयदृष्टिसे आत्माका चिन्तन किया जाता है तब एक आत्मा

खण्ड-खण्ड रूप अनुभवमें आता है, केवल अंश ही सामने आता है, अशीरूपसे उसका नाश हो जाता है। अतएव ज्ञानी पुरुष नयचक्रसे परे रहनेवाले एक अखण्ड आत्माका ही चिन्तन करता है। यद्यपि प्रारम्भमें, ज्ञानमें, नय, प्रमाण और निक्षेपके विकल्प आते हैं, परन्तु आगे चलकर वे विकल्प स्वयं शान्त हो जाते हैं ॥२६९॥

ज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मैं न तो द्रव्यके द्वारा आत्माको खण्डित करता हूँ, न क्षेत्रके द्वारा खण्डित करता हूँ, न कालके द्वारा खण्डित करता हूँ और न भावके द्वारा खण्डित करता हूँ। मैं तो अत्यन्त विशुद्ध एक ज्ञानमात्र भाव हूँ। यद्यपि वस्तुस्वरूपके विवेचनमें द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावका विकल्प आता है, परन्तु अभेदनयसे विचार करनेपर इन चारोंमें प्रदेशभेद नहीं है, अतः उक्त विकल्प स्वयं शान्त हो जाते हैं और वस्तु एक रूप अनुभवमें आने लगती है।

शालिनीछन्द

ज्योऽय भावो ज्ञानमात्रोऽहमस्मि

ज्यो ज्येज्ज्ञानमात्रं स नैव ।

ज्यो ज्येज्ज्ञानकल्लोलवद्भगन्

ज्ञानज्येज्ज्ञानमवस्तुमात्रं ॥२७०॥

अर्थ—जो यह मैं ज्ञानमात्र भाव हूँ उसे ज्येयका ज्ञानमात्र नहीं जानना, किन्तु ज्येयोंके आकाररूप ज्ञानकी कल्लोलोंसे चञ्चल, ज्ञान, ज्येय और ज्ञाता ऐसे तीन भेदोंसे युक्त वस्तुमात्र जानना।

भावार्थ - ऊपर आत्माको ज्ञानमात्र भाव कहा है, सो उसका यह अभिप्राय नहीं है कि आत्मा केवल ज्येयोंके ज्ञानमात्र ही है, किन्तु ज्ञान, ज्येय और ज्ञाता इस प्रकार तीन भेदोंको लिये हुए वस्तुमात्र है अर्थात् आत्मा ज्ञान भी है, ज्येय भी है और ज्ञाता भी है। उस आत्मामें ज्येयोंके आकार प्रतिफलित होते हैं, वे आकार ही ज्ञानके कल्लोल कहलाते हैं, इन ज्ञानकी कल्लोलोंके द्वारा वह आत्मा चञ्चल रहता है अर्थात् उसमें ज्येयाकाररूप ज्ञानके विकल्प सदा उठते रहते हैं ॥२७०॥

अब आत्माकी अनेकरूपता जानिये कि मनमें भ्रम उत्पन्न नहीं करती, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

पुष्पीछन्द

क्वचिद्विलसति मेघक क्वचिन्मेघकामेघक

क्वचिन्पुनरमेघक सहजमेव तत्त्वं मम ।

तद्यपि न किमोद्दयत्यमलमेघस्य तन्मज्ज

परस्परसुसह्यतप्रकटशक्तिचक्रं स्फुरत् ॥२७१॥

अर्थ—ज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मेरा जो सहज आत्मतत्त्व है, वह यद्यपि कहीं तो मेचक—अशुद्ध, कहीं मेचकामेचक—शुद्धाशुद्ध और कहीं अमेचक—शुद्ध ही सुशोभित होता है तथापि वह निर्मल बुद्धिके धारक पुरुषोंके मनको भ्रान्ति युक्त नहीं करता, क्योंकि वह परस्पर अच्छी तरह मिलकर प्रकट हुई शक्तियोंके समूहसे युक्त तथा स्फुरायमान—अनुभवगोचर है।

भावार्थ—जिस प्रकार नाटकमें एक ही पात्र नानारूपोंको धारण करनेके कारण नानारूप दिखाई देता है, परन्तु परमार्थसे वह एक ही होता है, इसलिये ज्ञानी पुरुषोंको भ्रम नहीं होता, वे स्पष्ट समझ लेते हैं कि नाना वेषोंको धारण करनेवाला एक ही पात्र है। उसी प्रकार यह आत्मा भी नानारूप धारण करनेके कारण नानारूप दिखाई देता है। जैसे कर्मोदयकी तीव्रतामें यह आत्मा रागादिक विकारोंसे अशुद्ध दिखाई देता है, फिर कुछ कर्मोदय दूर होनेपर रागादिक विकारोंमें न्यूनता होनेपर शुद्धाशुद्ध अनुभवमें आता है और तदनन्तर कर्मोंका सर्वथा क्षय हो जानेपर रागादि विकारोंसे सर्वथा रहित होता हुआ शुद्ध दिखाई देता है। इस तरह आत्मा यद्यपि नानारूपोंमें अनुभवगोचर होता है परन्तु निर्मल भेदज्ञानको धारण करनेवाले पुरुषोंको इससे आत्मामें अनेकरूपताका भ्रम नहीं होता। वे समझते हैं कि एक ही आत्माकी ये नाना अवस्थाएँ हैं। भ्रम उत्पन्न न होनेका कारण यह है कि आत्मा परस्पर मिली हुई अनेक शक्तियोंके समूहसे युक्त अनुभवमें आता है। उन शक्तियोंके कारण आत्मामें अशुद्धता, शुद्धाशुद्धता और शुद्धतारूप परिणमन करनेकी योग्यता विद्यमान है ॥२७१॥

आगे आत्माके आश्चर्यकारी सहज वैभवको दिखलानेके लिए कलश कहते हैं—

पुष्पोच्छन्द

इतो गतमनेकता दधदित सदाप्येकता-

मित क्षणविभङ्गुर ध्रुवमित सदैवांदयात् ।

इत परमविस्तृत घृतमित प्रवेनेनिजै-

रहो सहजमात्मनस्तदिदमद्भुत वैभवम् ॥२७२॥

अर्थ—अहो ! आत्माका वह यह सहज वैभव बड़ा आश्चर्यकारी है क्योंकि इस ओर अनेकताको प्राप्त है तो इस ओर सदा एकताको धारण कर रहा है, इस ओर क्षणभङ्गुर है तो इस ओर निरन्तर उदयरूप रहनेसे ध्रुव है, इस ओर परम विस्तृत है तो इस ओर स्वकीय प्रदेशोंसे धारण किया हुआ है।

भावार्थ—यहाँपर अनेक दृष्टियोंको हृदयमें रखकर अमृतचन्द्रस्वामी आत्माके विभव का वर्णन कर रहे हैं। पर्यायदृष्टिसे आत्मा अनेकताको प्राप्त है, द्रव्यदृष्टिसे एकताको प्राप्त है, क्रमभावी पर्यायकी दृष्टिसे आत्मा क्षणभङ्गुर है, सहभावी गुणकी दृष्टिसे ध्रुवरूप है, ज्ञानकी अपेक्षा सर्वगत दृष्टिसे आत्मा परम विस्तारको प्राप्त है और स्वकीय प्रदेशोंकी अपेक्षा आत्म-प्रदेशोंके परिमाण है। इन विविध शक्तियोंके कारण आत्मामें परस्पर विरुद्ध धर्मोंका समावेश भी सिद्ध हो जाता है ॥२७२॥

आगे आत्माकी उसी आश्चर्यकारक महिमाका वर्णन फिर भी करते हैं—

पृथ्वीछन्द

कषायकक्षिरैकत स्खलति शान्तिरस्त्वेकतो

भवोपहृतिरैकत स्फुटति मुक्तिरप्येकत ।

जगत्त्रितयमेकत स्फुरति चिच्छकास्त्वेकत

स्वभावमहिमाधनो विजयतेऽनुतावन्नुत ॥२७३॥

अर्थ—एक ओर कषायसे उत्पन्न कलह स्खलित हो रहा है—स्वरूपसे भ्रष्ट हो रहा है तो एक ओर शान्ति विद्यमान है । एक ओर संसारकी बाधा है तो एक ओर मुक्ति स्पर्श कर रही है । एक ओर तीनों लोक स्फुरायमान होते हैं तो एक ओर चैतन्यमात्र ही सुशोभित होता है । आचार्य कहते हैं कि अहो ! आत्माके स्वभावकी महिमा अद्भुतसे अद्भुत—अत्यन्त आश्चर्यकारा विजयरूप प्रवर्त रही है—सर्वोत्कृष्टरूपसे विद्यमान है ।

भावार्थ—जब विभावशक्तिकी अपेक्षा विचार करते हैं तब आत्मामें कषायका उपद्रव दिखाई देता है, और जब स्वभाव दशाका विचार करते हैं तो शान्तिका प्रसार अनुभवमें आता है । कर्मबन्धकी अपेक्षा जन्ममरणरूप संसारकी बाधा दिखाई देती है और शुद्धस्व रूपका विचार करनेपर मुक्तिस्पर्श अनुभवमें आता है । स्व-प्रज्ञायकभावकी अपेक्षा विचार करनेपर आत्मा लोकत्रयका ज्ञाता है और स्वज्ञायकभावकी अपेक्षा एक चैतन्यमात्र अनुभवमें आता है । इस तरह अनेक विरुद्ध धर्मोंके समावेशके कारण आत्मस्वभावकी महिमा अद्भुतोंमें भी अद्भुत—अत्यन्त आश्चर्यकारी जान पड़ती है ॥२७३॥

आगे चिच्छमत्कारका स्तवन करते हैं—

मालिनीछन्द

जयति सहजतेज पुञ्जमज्ज्वलिको

स्लक्ष्मलिलक्षिकोऽप्येक एव स्वरूप ।

स्वरसविसरपूर्णाच्छिन्नतरवोपकम्भ

प्रसमविविमितार्थिच्छिन्नचमत्कार पृथ ॥२७४॥

अर्थ—अपने स्वभावरूप तेजके पुञ्जमें निमग्न होते हुए तीन लोक सम्बन्धी पदार्थोंसे जिसमें अनेक विकल्प दिखाई देते हैं तो भी जो स्वरूपकी अपेक्षा एक है, जिसे निजरसके समूहसे पूर्ण अबाधित तत्त्वकी उपलब्धि हुई है तथा जिसकी दीप्ति बलपूर्वक नियमित की गई है अर्थात् जो अपने स्वरूपमें निष्कम्प है ऐसा यह चैतन्यचमत्कार जयकृत प्रवर्तता है—सर्वोत्कृष्टरूपसे प्रवर्तमान है ।

भावार्थ—यहाँ अन्तर्मङ्गलरूपसे आचार्य चैतन्यचमत्कारका विजय-गान कर रहे हैं । जिस चैतन्यचमत्कारमें स्वच्छताके कारण प्रतिभासित तीन लोक सम्बन्धी पदार्थोंके निमित्तसे अनेक विकल्प स्खलित हो रहे हैं—रुकते हुए अनुभवमें आ रहे हैं और उन विकल्पोंके कारण जो अनेकरूप दिखाई देता है तो भी स्वरूपकी अपेक्षा एक ही है जिसे आत्मतत्त्वकी उपलब्धि हुई है और अनन्तवीर्यके कारण जिसकी दीप्ति स्वकीय स्वभावमें बलात् नियमित की गई है, ऐसा चैतन्यचमत्कार सदा जयकृत प्रवर्त ॥२७४॥

अब अमृतचन्द्रस्वामी श्लेषालंकारसे अपना नाम प्रकट करते हुए आत्मज्योतिके वेदीप्यमान रहनेकी आकांक्षा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

अविचक्षितचिदात्मन्वात्मनात्मनात्मन्-

म्यनवरतनिमग्न धारयद् भवस्तमोहम् ।

उदितमस्रुतचन्द्रज्योतिरेतत्समन्ताब्-

उबलतु विमलपूर्ण निःसपत्नस्वभावम् ॥१७५॥

अर्थ—जो निःशुद्ध चैतन्यस्वरूपसे युक्त आत्मामें निरन्तर निमग्न आत्माको आत्माके द्वारा धारण कर रही है, जिसने मोहको नष्ट कर दिया है, जो सब ओरसे उदयको प्राप्त है, विमल है, पूर्ण है तथा जिसका स्वभाव प्रतिपक्षी कर्मसे रहित है, ऐसी यह कभी नष्ट न होने-वाली अमृतमय चन्द्रमाको ज्योतिके समान आह्लाददायक आत्मज्योति सदा वेदीप्यमान रहे ।

भावार्थ—यहाँ लुप्तोपमालंकारसे आत्माको अमृतचन्द्रज्योति कहा है क्योंकि 'अमृतचन्द्रवत् ज्योतिः' ऐसा समास करनेसे 'वत्' शब्दका लोप हो जाता है तब 'अमृतचन्द्रज्योतिः' बनता है । यदि 'अमृतचन्द्ररूपज्योतिः' ऐसा विग्रह किया जाय तो भेदरूपक अलंकार होता है । अथवा 'अमृतचन्द्रज्योतिः' ऐसा ही कहा जाय, आत्माका नाम न कहा जाय तब अभेद-रूपक अलंकार होता है । इसके विशेषणोंके द्वारा चन्द्रमासे व्यतिरेक भी है क्योंकि 'भवस्तमोह' विशेषण अज्ञानान्धकारका दूर होना बतलाता है, 'विमलपूर्ण' विशेषण लाल्बलनरहितपन तथा पूर्णता बतलाता है, 'निःसपत्नस्वभाव' विशेषण राहुविष्व तथा मेघ आदिसे आच्छादित न होना बतलाता है तथा समन्तात् उबलन—सब क्षेत्र और सब कालमें प्रकाश करना बतलाता है । चन्द्रमा ऐसा नहीं है । यहाँ टीकाकारने 'अमृतचन्द्र' ऐसा श्लेषसे अपना नाम भी सूचित किया है ॥२५॥

अनुष्टुप्

मुक्तामुक्तैकरूपो य कममि सविदादितः ।

अक्षय परमात्मानं ज्ञानमूर्तिं नमाम्यहम् ॥१८॥

अर्थ—जो कर्मोंसे मुक्त है तथा ज्ञानादिगुणोंसे अमुक्त है उस अविनाशी ज्ञानमूर्ति परमात्माको मैं नमस्कार करता हूँ ।

अब द्रव्यकी अपेक्षा सप्तभङ्गीका अवतार करते हैं—

(१) स्यादस्ति द्रव्यम् । (२) स्यान्नास्ति द्रव्यम् । (३) स्यादस्ति नास्ति च द्रव्यम् । (४) स्यादवक्तव्यं द्रव्यम् । (५) स्यादस्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम् । (६) स्यान्नास्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम् । (७) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम् ।

इनमें सर्वथापनका निषेध करनेवाला, अनेकान्त अर्थका द्योतक कथञ्चित् अर्थवाला निपातसंज्ञक 'स्यात्' शब्दका प्रयोग किया गया है । इन सप्तों भङ्गीका सार इस प्रकार है—

(१) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है ।

(२) परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य नहीं है परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और पर-भावका द्रव्यमें अभाव है ।

- (३) क्रमसे स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य, है और नहीं है ।
 (४) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावसे युगपद् कहे जानेकी अपेक्षासे द्रव्य अवक्तव्य है ।
 (५) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और युगपत् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है तथा अवक्तव्य है ।
 (६) परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा युगपद् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य नहीं है और अवक्तव्य है ।
 (७) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके क्रमकी अपेक्षासे, तथा युगपत् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है, और नहीं है तथा अवक्तव्य है ।

भाषार्थ—द्रव्यमें अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्यत्वके भेदसे तीन धर्म हैं, इन तीन धर्मों-का पृथक् पृथक् तथा संयोगरूपसे कथन करनेपर सात भङ्ग होते हैं । जिस समय स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्यके अस्तित्वका कथन होता है उस समय 'स्यादस्ति द्रव्यम्' ऐसा पहला भङ्ग होता है अर्थात् स्वद्रव्यादिकी अपेक्षासे द्रव्य है । जब परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्यका कथन होता है तब 'स्यान्नास्ति द्रव्यम्', ऐसा दूसरा भङ्ग होता है । जब क्रमसे स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यात् अस्ति नास्ति द्रव्यम्' यह तीसरा भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है और नहीं है । जब स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे एक साथ कथन करना चाहते हैं तब कथन न किये जा सकनेके कारण 'स्यात् अवक्तव्यं द्रव्यम्' ऐसा चौथा भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य अव-क्तव्य है । जब स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यादस्ति च अवक्तव्यं च द्रव्यम्' यह पांचवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है और अवक्तव्य है । जब परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यान्नास्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम्' यह छठवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य नहीं है और अवक्तव्य है । तथा जब क्रमसे स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम्' यह सातवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है, नहीं है, और अव-क्तव्य है । तीन धर्मोंके पृथक् पृथक् और संयोगी धर्म सातसे अधिक नहीं होते, इसलिये सब भङ्ग सात ही होते हैं अधिक नहीं । 'सप्तानां भङ्गानां समाहारः सप्तभङ्गो' इस तरह समास करनेपर 'सप्तभङ्गी' शब्द निष्पन्न होता है ।

इस तरह स्याद्वादाधिकार पूर्ण हुआ ।

सार्बलक्षिकोद्धितलम्ब

यस्माद् द्वैतमर्थं दुरा स्वपरबोधं यतोऽत्रान्तरं

रागद्वेषप्रियद्वे क्षति यतो जातं क्रियाकारकैः ।

मुञ्जाना च यतोऽनुभूतिरिच्छं लिप्ता क्रियाया, कथं

तद्विज्ञानवर्गोद्यममनुवा किंचिच्च किंचित्तल्लु ॥२०६॥

अर्थ—जिस अज्ञानभावसे पहले तो स्व और परका द्वैतरूप एक भाव हुआ, फिर उस द्वैतपनसे अपनेमें अन्तर हुआ, उस अन्तरके पड़नेसे रागद्वेषका परिग्रहण हुआ, उसके होनेपर क्रिया और कारकोंका भेद उत्पन्न हुआ, और उस क्रिया-कारकोंके भेदसे आत्माकी अनुभूति क्रियाके सम्पूर्ण फलको भोगती हुई खेदको प्राप्त हुई। वह अज्ञान इस समय विज्ञानघनके समूहमें निमग्न हो गया है अर्थात् ज्ञानरूपमे परिणत हो गया है इसलिये अब कुछ भी नहीं है।

भाषार्थ—अज्ञानके कारण जीव और कर्मका संयोगरूप द्वैतभाव होता है। उस द्वैतसे स्वरूपमें अन्तर आता है, उस अन्तरसे आत्मामें रागद्वेष उत्पन्न होते हैं, उन रागद्वेषोंके कारण आत्मामें क्रिया-कारकका भाव आता है अर्थात् आत्मा परका कर्ता बनता है, जब आत्मा परका कर्ता बन गया तब आत्माकी अनुभूति स्वरूपसे च्युत हो अपनी क्रियाके फलका भोक्ता बनती है, इस स्थितिमें आत्माकी अनुभूति खेदखिन्न होती है। इस तरह समस्त अनर्थोंकी जड़ अज्ञानभाव था, मेरा वह अज्ञानभाव अब विज्ञानघनके समूहमें निमग्न हो गया है, इसलिये उपर्युक्त सब विकल्प स्वयं समाप्त हो गये हैं। मैं इस ग्रन्थका कर्ता हूँ, अतः इसके फलको भोगूँ, ऐसा जो भाव था वह अज्ञानमूलक था, अब वह अज्ञान समाप्त हो गया है, इसलिये मैं इस ग्रन्थका कर्ता और इसके फलका भोक्ता हूँ, ऐसा मेरा भाव नहीं है ॥२७६॥

अब ग्रन्थकर्ता दूसरे ढंगसे ग्रन्थके प्रति अपना अकर्तृत्व सूचित करते हैं—

उपजातिछन्द

स्वभावितसंसूचितवस्तुतत्त्वैर्वाक्या कृतेय समयस्य शब्दै ।

स्वरूपगुप्तस्य न किञ्चिदस्ति कर्तव्यमेवाऽमृतचन्द्रसूरे ॥२७७॥

अर्थ—अपनी शक्तिसे वस्तुतत्त्वको सूचित करनेवाले शब्दोंके द्वारा यह समयप्राप्त आगमकी व्याख्या की गई है। आत्मस्वरूपमे लीन रहनेवाले अमृतचन्द्रसूरिका इसमें कुछ भी कर्तव्य नहीं है। यहाँ टीकाकार अमृतचन्द्रस्वामीने अपनी लघुता प्रकाशित की है। साथ ही अपने आपको 'स्वरूपगुप्तस्य' विशेषण देकर यह सिद्धान्त भी प्रकट किया है कि जब यह जीव आत्मस्वरूपमें लीन हो जाता है तब उसका परपदार्थोंके प्रति कर्तृत्वका भाव नष्ट हो जाता है। अर्थात् वह परपदार्थोंका कर्ता नहीं बनता। इस समयप्राप्त ग्रन्थकी व्याख्याका प्रारम्भ करते समय सूरिने कहा था कि परपरिणतिका कारण जो मोह उसके प्रभावसे मलिन मेरी चिन्मात्रमूर्तिमें इस समयसारकी व्याख्यासे परम विशुद्धता होवे। अब ग्रन्थके अन्त्यमें प्रकट करते हैं कि मेरा अज्ञान विज्ञानघनमें विलीन हो गया तथा मैं स्वरूपमें लीन हो गया, इस तरह मुझमें परम विशुद्धता आई है, उसके फलस्वरूप मेरा परके प्रति कर्तृत्वभाव निकल चुका है। अतः मैं इस ग्रन्थका कर्ता नहीं हूँ। तो फिर इस व्याख्याको किसने बना दिया? इस प्रश्नका उत्तर देते हुए उन्होंने कहा है कि अपनी अमिधाशक्तिके सद्भावसे सब शब्दोंमें वस्तु-स्वरूपके कहनेकी सामर्थ्य रहती है। अतः शब्दोंके द्वारा ही यह व्याख्या बनाई गई है ॥२७७॥

इस प्रकार कुन्दकुन्दाचार्यविरचित समयप्राप्तके अमृतचन्द्रसूरिविरचित स्याद्वादाधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ।

परिशिष्ट १

तात्पर्यवृत्तिमें व्याख्यात और आत्मख्यातिमें अव्याख्यात अतिरिक्त गायार्थोक्ता अर्थ—

(१० वीं और ११ वीं गायार्थके बीच)

गाणक्षि भावणा खलु कादम्वा दंसणे चरित्ते य ।

ते पुण तिण्णि वि आदा तद्धा कुण भावणं आदे ॥

अर्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनोंमें भावना करना चाहिये और वे तीनों चूँकि आत्मा हैं इसलिए आत्मामें करना चाहिये ।

भावार्थ—पूर्वार्धमें गुण और गुणीका भेद स्वीकृतकर सम्यग्दर्शनादि तीन गुणोंका पृथक् निर्देश किया है और उत्तरार्धमें गुण-गुणीका अभेद स्वीकृतकर कहा गया है कि जिस कारण सम्यग्दर्शनादि तीनों गुण आत्मा ही हैं इसलिये आत्माकी ही भावना करना चाहिये ।

जो आदभावणमिणं जिञ्चुवजुत्तो गुणी समाचरदि ।

सो सव्वदुक्खमोक्खं पावदि अचिरेण कालेण ॥

अर्थ—जो मुनि निरन्तर उसी ओर उपयोग लगाकर इस आत्म-भावनाको करता है वह थोड़े ही समयमें समस्त दुःखोंसे छुटकारा पा जाता है ।

भावार्थ—आत्मध्यानकी अपूर्व महिमा है । निरन्तर तन्मयीभावसे जो आत्मध्यान करता है—सब ओरसे विकल्प-जालको हटाकर आत्मस्वरूपमें स्थिर होता है वह शीघ्र ही मोक्षका पात्र होता है ।

(१५ वीं और १६ वीं गायार्थके बीचमें)

आदा खु मज्झ गाणे आदा मे दंसणे चरित्ते य ।

आदा पच्चक्खाणे आदा मे सवरे जोगे ॥

अर्थ—निश्चयसे मेरा आत्मा ज्ञानमें है, दर्शनमें हैं, चारित्रमें है, प्रत्याख्यानमें हैं, संवरमें है और योग—निर्विकल्पक समाधिमें है ।

भावार्थ—गुण-गुणीमें अभेद-विवक्षासे कथन है कि मेरा आत्मा ही ज्ञानदर्शनादिरूप है ।

(१९ वीं और २० वीं गायार्थके बीच)

जीवे व अजीवे वा संपदि समयस्सि जत्थ उवजुत्तो ।

तत्थेव वधमोक्खो हवदि समासेण निदिट्ठो ॥

अर्थ—आत्मा वर्तमान समयमें जिस जीव अथवा अजीवमें उपयुक्त होता है—तन्मयीभावसे उन्हें उपादेय मानता है उसीमें बन्ध और मोक्ष होता है, ऐसा संक्षेपसे कहा गया है।

भाषार्थ—जब शरीरादिक अजीव पदार्थमें तन्मय होकर उन्हें ही उपादेय मानता है तब बन्ध होता है और जब जीव—शुद्ध आत्मस्वरूपमें तन्मय होकर उसे ही उपादेय मानता है तब मोक्ष होता है ॥

जं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स भावस्स ।

णिच्छयदो व्यवहारा योगलकम्माण कत्तारं ॥

अर्थ—आत्मा निश्चयसे जिस भावको करता है वह उसी भावका कर्ता होता है और व्यवहारसे पुद्गलकर्मोंका कर्ता है ।

भाषार्थ—शुद्ध निश्चयनयसे आत्मा अपने ज्ञानादिभावोंका कर्ता है, अनुद्ध निश्चयनयसे रागादिक अनुद्धभावोंका कर्ता है और अनुपचरित-असद्गत-व्यवहारनयसे पुद्गलरूप द्रव्यकर्मोदिकका कर्ता है ।

(७५ और ७६ वीं गाथाके बीच)

कत्ता आदा मणिदो ण य कत्ता केण सो उवाएण ।

धम्मादी परिणामे जो जाणदि सो हवदि णाणी ॥

अर्थ—आत्मा कर्ता कहा गया है और कर्ता नहीं कहा गया है सो किस उपायसे ? इसे जो जानता है तथा धर्म-अधर्मरूप परिणामोंको जो जानता है वह ज्ञानी है ।

भाषार्थ—निश्चयनयसे आत्मा कर्ता नहीं है और व्यवहारनयसे कर्ता है ऐसा जो जानता है वह ज्ञानी है । इसी तरह जो पुण्य-पापरूप परिणामोंको समझता है वह ज्ञानी है ।

(८६ और ८७ वीं गाथाके बीच)

पुग्गलकम्मणिमित्तं जह आदा कुणदि अप्पणो भावं ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तह वेददि अप्पणो भावं ॥

अर्थ—आत्मा उदयागत द्रव्यकर्मका निमित्त पाकर जिस प्रकार अपने भावको करता है उसी प्रकार द्रव्यकर्मका निमित्त पाकर अपने भावका वेदन करता है ।

भाषार्थ—निश्चयनयसे आत्मा अपने ही भावका कर्ता है और अपने ही भावका भोक्ता है ।

(१२५ और १२६ वीं गाथाके बीच)

जो संगं तु मुहत्ता जाणदि उवओगमप्पगं सुद्धं ।

तं णिस्सगं साहुं परमव्वियाणया वित्ति ॥

अर्थ—जो साधु बाह्य और आन्तरिक परिग्रहको छोड़कर उपयोग लक्षणसे युक्त अपने शुद्ध आत्माको जानता है उसे परमार्थका ज्ञाता निश्चय—निर्ग्रन्थ साधु कहते हैं ।

जो मोहं तु मुह्यता जाण सहावाधियं मुणदि आदं ।

तं जिदमोहं साहुं परमद्विवियाणया विति ॥

अर्थ—जो साधु समस्त चेतन-अचेतन एवं शुभ-अशुभ परब्रह्मोंसे मोह छोड़कर ज्ञान-स्वभावसे परिपूर्ण आत्माको जानता है उसे परमार्थके ज्ञाता पुरुष जितमोह कहते हैं ।

जो धम्मं तु मुह्यता जाणदि उवओगमप्पगं सुदं ।

तं धम्मसंगमुक्कं परमद्विवियाणया विति ॥

अर्थ—जो साधु शुभोपयोग परिणामरूप धर्म अर्थात् पुण्या शक्तिको छोड़कर उपयोग लक्षणसे युक्त शुद्ध आत्माको जानता है उसे परमार्थके ज्ञाता पुरुष धर्मसंगसे मुक्त कहते हैं ॥

(१८९ और १९० के बीच)

उवदेसेण परोक्खं रुवं जह पस्सिदूण णादेदि ।

भण्णदि तहेव धिप्पदि जीवो दिट्ठो य णादो य ॥

अर्थ—परोक्ष आत्माका ध्यान किस प्रकार होता है, इस प्रश्नका उत्तर देते हुए कहा गया है कि जिस प्रकार कोई पुरुष किसीके उपदेशसे परोक्ष रूपको देखकर कहता है कि मैंने उसे देख लिया, जान लिया, इसी प्रकार आगमके उपदेशसे जीवको ग्रहण कर लिया, देख लिया, तथा जान लिया, ऐसा कहा जाता है ।

को वि दिदच्छो साहु संपडिकाले भणिज रुवमिणं ।

पच्चक्खमेव दिट्ठं परोक्खणाणे पवहुतं ॥

अर्थ—छद्मस्थावस्थामें आत्माका परोक्षज्ञान होता है । इसके विपरीत यदि किसीका ऐसा कथन हो कि मैं आत्माका प्रत्यक्ष दर्शन कराता हूँ तो उससे हम पूछते हैं—जिसने पदार्थको प्रत्यक्ष नहीं जाना है ऐसा कौन साधु इस समय कह सकता है कि मैंने इस आत्म-स्वरूपको प्रत्यक्ष ही देखा है जब कि वह आत्मा परोक्ष अतृप्तज्ञानका विषय हो रहा है । अर्थात् कोई नहीं कह सकता ।

अप्यर्थ—स्वसंवेदन ज्ञानकी अपेक्षा आत्माका प्रत्यक्ष जानना कहा जाता है परन्तु इन्द्रियों द्वारा उसका ज्ञान नहीं होता, एतावता परोक्ष कहलाता है । यद्यपि आत्मा परोक्ष है तथापि उसका ध्यान निषिद्ध नहीं है ॥

(१९१ और २००वीं गाथाके बीच)

कह एस तुज्झ ण हवदि विविहो कम्मोदयफलविवागो ।

पस्सुव्वाणुवओगो ण दु देहो हवदि अण्णाणी ।

अर्थ—यहाँ कोई प्रश्न करता है कि यह नाना प्रकारका कर्मोदयके फलका विषाक ठेरा क्यों नहीं है ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि जिस कारण वह कर्मोदयका विषाकफल ठेरे स्थान

छो होए कर्मरूप परद्रव्यका उपयोग अर्थात् उदयरूप है इसलिये तेरा नहीं है। यह कर्मोदयके फलका विपाक तेरा नहीं है। इसी तरह यह शरीर भी तेरा नहीं है क्योंकि यह अज्ञानी है—ज्ञानदर्शनसे रहित है।

भावार्थ—भावकर्म, द्रव्यकर्म और नोकर्म तेरे नहीं हैं।

(२११ और २१२वीं गाथाके बीच)

धम्मच्छि अधम्मच्छी आयासं सुत्तभगपुच्चेसु ।

संग च तहा जेयं देव-मणुअ-तिरिय-जेइय ॥

अर्थ—जिसके बाह्य द्रव्योंमें इच्छा नहीं है वह अपरिमह—परिमहसे रहित कहा गया है। ऐसा जीव धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाश, अङ्गपूर्वगतश्रुत, बाह्याभ्यन्तर परिमह तथा देव, मनुष्य, तिर्यञ्च और नारक पर्यायकी इच्छा नहीं करता अर्थात् इन सबको अपने शुद्धात्मद्रव्यसे प्रथक् मानता है।

(२१९ और २२० वीं गाथाके बीच)

णागफलीए मूलं णाइणितोयेण गब्भणाणेण ।

नागं होइ सुवर्णं धम्मंत मत्थवाएण ॥

अर्थ—अशुद्ध आत्मा शुद्ध कैसे हो जाता है, इसका दृष्टान्त पूर्वक कथन करते हैं—जिस प्रकार संपाफनीकी जड़, हस्तिनीका मूत्र और सिन्दूरके साथ सीसा धौंकनीकी वायुसे गलाने पर सुवर्ण बन जाता है उसी प्रकार अशुद्ध आत्मा शुद्ध बन जाता है।

कम्म हवेई किहुं रागादी कालिया अह विभावो ।

सम्मत्तणाणचरण परमोसहमिदि वियाणा हि ॥

झाणं हवेइ अग्गी तवयरणं मत्तली समक्खादो ।

जीवो हवेइ लोह धमियव्वो परमजोईहिं ॥

अर्थ—कर्म कोट है, रागादिक विभाव कालिमा है, सम्यक्त्व, ज्ञान और चारित्र परम औषधि है, ऐसा जानो। ध्यान अग्नि है, तपश्चरण मातली—पात्र कहा गया है और आत्मा लोहा है। परम योगीश्वरोंको इसे तपाना चाहिये।

भावार्थ—जिस प्रकार किसी पात्रमें रखकर लोहेको परम औषधिके साथ अग्निमें तपानेसे वह सुवर्ण बन जाता है तथा उसकी कीट और कालिमा भस्म हो जाती है। इसी प्रकार तपश्चरणरूपी पात्रमें जीवरूपी लोहेको सम्यक्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र रूप परम औषधिके साथ ध्यानरूपी अग्निमें तपानेसे यह जीव शुद्ध हो जाता है तथा उसकी द्रव्यकर्मरूपी कोट और रागादिकभावकर्मरूप कालिमा भस्म हो जाती है।

(२६९ और २७० के बीच)

कायेण दुक्खवेमिय सत्ते एव तु जं मदिं कुणसि ।
 सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥
 वाचाए दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
 सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥
 मणसाए दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
 सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥
 सच्छेण दुक्खवेमिय सत्ते एव तु जं मदिं कुणसि ।
 सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥
 कायेण च वाया वा मणेण सुहिदे करेमि सत्ते ति ।
 एवं पि हवदि मिच्छा सुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥

अर्थ—मैं शरीरके द्वारा जीवोंको दुःखी करता हूँ, यदि ऐसी तू बुद्धि करता है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मके द्वारा ही जीव दुःखी होते हैं ।

मैं वचनके द्वारा जीवोंको दुःखी करता हूँ, यदि ऐसी बुद्धि करता है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मके द्वारा ही जीव दुःखी होते हैं ।

मैं मनके द्वारा जीवोंको दुःखी करता हूँ, यदि ऐसी तेरी बुद्धि है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मोंके द्वारा जीव दुःखी होते हैं ।

मैं शस्त्रके द्वारा जीवोंको दुःखी करता हूँ, ऐसी यदि तेरी बुद्धि है तो यह सब मिथ्या है क्योंकि जीव कर्मसे ही दुःखी होते हैं ।

मैं शरीर, वचन और मनके द्वारा जीवोंको सुखी करता हूँ, ऐसी यदि तेरी बुद्धि है तो यह सब मिथ्या है क्योंकि कर्मसे ही जीव सुखी होते हैं ।

(२७० और २७१ वीं गाथाके बीच)

जा सकप्पवियप्पो ता कम्मं कुणदि असुहसुहजणयं ।

अप्पसरूवा रिद्धि जाव ण हियए परिप्फुरह ॥

अर्थ—जब तक बाह्य पदार्थोंमें संकल्प और विकल्प करता है तथा जब तक हृदयमें आत्मस्वरूप ऋद्धि प्रस्फुरित नहीं होती है तब तक शुभ-अशुभको उत्पन्न करनेवाले कर्मको करता है ।

भावार्थ—स्त्री, पुत्र तथा शरीर आदि पदार्थोंमें 'ये मेरे हैं' इस प्रकारके भावको संकल्प कहते हैं, और अन्तरङ्गमें हर्ष-विषादरूप परिणतिको विकल्प कहते हैं । जब तक ये दोनों

विद्यमान रहते हैं तब तक पुण्य-पाप कर्मोंका बन्ध होता रहता है। परन्तु जब हृदयमें शुद्धात्म-स्वरूपका ध्यान जागृत होता है और उपर्युक्त सकल्प-विकल्प दूर हो जाते हैं तब सब प्रकारका बन्ध रुक जाता है।

(२८५ और २८६ के बीच)

आधाकम्मादीया पुग्गलदव्वस्स जे इमे दोसा ।

कहमणुमण्णदि अण्णेण करिमाणा परस्स गुणा ॥

आधाकम्म उद्देसिय च पोग्गलमयं इमं दव्वं ।

कह तं मम कारविदं ज णिच्चमचेदणं वुत्तं ॥

अर्थ—अधःकर्म आदिक जो ये पुद्गलद्रव्यके दोष हैं उन्हें तू आत्माके कैसे मानता है क्योंकि ये दूसरेके द्वारा—गृहस्थके द्वारा किये हुए परके आहाररूप पुद्गलके गुण हैं।

अधः कर्म और उद्देश्यसे बनाया गया जो आहार है वह पुद्गलद्रव्यमय है वह मेरा कराया हुआ कैसे हो सकता है क्योंकि वह तो नित्य अचेतन कहा गया है।

(३१६ और ३१७ वीं गाथाके बीच)

जो पुण निरावराहो चेदा णिस्सकिदो दु सो होदि ।

आराहणाए णिच्च वट्टदि अहमिदि वियाणंतो ॥

अर्थ—जो अज्ञानी जीव सापराध है वह तो सशक्त होता हुआ कर्मफलको तन्मय होकर भोगता है। परन्तु जो निरपराध ज्ञानी पुरुष है वह कर्मोदय होनेपर क्या करता है यह इस गाथामें बताते हैं—

जो ज्ञानी पुरुष निरपराध है वह निःशक्ति रहता है और मैं ज्ञान-दर्शनस्वरूप आत्मा हूँ ऐसा जानता हुआ निरन्तर उसकी आराधनामें तत्पर रहता है।

(३३१ और ३३२ वीं गाथाके बीच)

सम्मत्ता जदि पयडी सम्मादिट्ठि करेदि अप्पाणं ।

तक्का अचेदणा दे पयडी णणु कारगो पचो ॥

अर्थ—यदि सम्यक्त्वप्रकृति आत्माको सम्यग्दृष्टि करती है, ऐसा माना जाय तो तेरे मतमें अचेतन प्रकृति सम्यक्त्वको करनेवाली हुई।

परिशिष्ट २

समयप्राभृतकी अकारादि क्रमसे गाथानुक्रमणी

गाथा संख्या	गाथा सख्या
अ	अप्याण स्त्रायतो १८९
अज्झवसासणिमित्त	अरसमरुवमगघ ४६
अज्झवसिदेण वधो	अवरं अज्जवसाणेसु ४०
अट्टवियप्पे कम्मे	असुहं सुह व दब्ब ३८१
अट्टविह पि य कम्मं	असुहं सुह व क्व ३७६
अण्णदवियेण	असुहो सुहो व गघो ३७७
अण्णाणमओ भावो	असुहो सुहो व गुणो ३८०
अण्णाणमया भावा	असुहो सुहो व फासो ३७९
अण्णाणमया भावा	असुहो सुहो व रसो ३७८
अण्णाण मोहिदमदी	असुहो सुहो व सद्दो ३७५
अण्णास्स स उदओ	अह जाणओ उ भावो ३४४
अण्णाणो कम्मफल	अह जीवो पयडी तह ३३०
अण्णाणो पुण रत्तो	अह ण पयडी ण जीवो ३३१
अण्णो करेइ अण्णो	अह दे अण्णो कोहो ११५
अत्ता जस्सामुत्तो	अहमिक्को खलु सुद्धो ३८
अपडिक्कमण दुविहं	अहमिक्को खलु सुद्धो ७३
अपडिक्कमण दुविह	अहमेव एदमह २०
अपरिग्गहो अणिच्छो	अहवा एत्तो जीवो ३२९
अपरिग्गहो अणिच्छो	अहवा मण्णसि मज्झ ३४१
अपरिग्गहो अणिच्छो	अह समयमप्पा परिणमदि १२४
अपरिग्गहो अणिच्छो	अह ससारत्थाण ६३
अपरिणमतत्ति सय	अह समयमेव हि परिणमदि ११९
अपडिक्कमण अपडिसरण	
अप्याणमप्यणा रुचिळण	आ
अप्याणमयाणता	आउक्खयेण मरण २४८
अप्याणमयाणतो	आउक्खयेण मरण २४९
अप्या णिच्चो असंखिज्जपदेसो	आऊदयेण जीवदि २५१

गाथा संख्या	गाथा संख्या
आउदयेण जीवदि	२५२ एवाणि णत्थि जेसि २७०
आदहिं दब्बभावे	२०३ एदे अच्चेदणा खलु १११
आदा खु मज्झ गाण	२७७ एदेण कारणेण दु १७६
आधाकम्म उद्देसिय	२८७ एदेण दु सो कत्ता ९७
आधाकम्माईया	२८६ एदेसु हेतुभूदेसु १३५
आभिणिसुदोहि	२०४ एदाहि य णिव्वत्ता ६६
आयारादी गाण	२७६ एमादि ए दु विविहे २१४
आयास पि णाणं	४०१ एमेव कम्मपयडो १४९
आसि मम पुव्वभेद	२१ एमेव जीवपुरिसो २२५
	एमेव मिच्छादिट्ठो ३२६
इ	एमेव य ववहारो ४८
इणमण्ण जीवादो	२८ एमेव सम्मदिट्ठो २२७
इय कम्मबधणाण	२९० एय तु अविवरोद १८३
	एय तु जाणिऊण ३८२
उ	एयत्तणिच्छयगजो ३
उदओ असजमस्स दु	१३३ एय तु असभूद २२
उदयविबागो त्रिविहो	१९८ एवमलिये अदत्ते २६३
उप्पण्णोदयभोगो	२१५ एवमिह जो दु जीवो ११४
उप्पादेदि करेदि य	१०७ एव हि सावराहो ३०३
उम्मग्ग गच्छत्तं	२३४ एव जाणदि णाणी १८५
उवओगस्स अणाई	८९ एव ण को वि मोक्खो ३२३
उवओए उवओगो	१८१ एव णाणी सुढो २७९
उवधाय कुव्वतस्स	२३९ एव तु णिच्छयणयस्स ३६०
उवधाय कुव्वतस्स	२४४ एव पराणि दब्बाणि ९६
उवभोगमिदिदेहि	१९३ एव पुग्गलदब्ब ६४
ए	एव बघो उ दुक्ख वि ३१३
एएण कारणेण दु	८२ एवं मिच्छादिट्ठो २४१
एए सब्बे भावा	४४ एव ववहारणओ २७२
एएसु य उवओगो	९० एव ववहारस्स उ ३५३
एएहि य सबवो	५७ एवं ववहारस्स दु ३६५
एक्क च दोणिण तिणिण	६५ एवविहा बहुविहा ४३
एक्कस्स दु परिणामो	१३८ एव संखुवएस ३४०
एक्कस्स दु परिणामो	१४० एव सम्मदिट्ठो २०७
एदहिं रदो णिच्च	२०६

गायानुक्रमणी

३८९

गाथा संख्या

गाथा संख्या

एवं सम्मादिट्टी
एव हि जीवराया
एसा दु जा मई दे

२४६
१८
२५९

गधी जाण ण हवइ
गुणसन्निवा दु एदे

३९४
११२

ख

क

कणयमया भावादो
कम्मइयवग्गणासु य
कम्म ज पुब्बकय
कम्म ज सुहमसुह
कम्म णाण ण हवइ
कम्म पडुक्क कत्ता
कम्म बट्टमवट्ट

१३०
११७
३८३
३८४
३९७
३११
१४२

खउविह् अण्यमेय
चारित्तपडिणिबट्ट
चेया उ पयडिअट्ट

१७०
१६३
३१२

छ

कम्ममसुह कुसील
कम्मस्साभावेण य
कम्मस्स य परिणाम
कम्मस्सुदय जीव
कम्मे णोकम्महिा य
कम्मोहि दु अण्णाणी
कम्मोहि भमाडिज्जइ
कम्मोहि सुहाविज्जइ

१४५
१९२
७५
४१
१९
३३२
३३४
३३३

छिददि भिददि य तहा
छिददि भिददि य तहा
छिज्जदु वा भिज्जदु वा

२३८
२४३
२०९

ज

कम्मोदएण जीवा
कम्मोदएण जीवा
कम्मोवएण जीवा
कह सो चिप्पई अप्पा
कालो जाण ण हवइ
केहि चिदु पज्जएहि
केहि चिदु पज्जएहि
को णाम मणिज्ज बुहो
को णाम मणिज्ज
कोहादिमु वट्टतस्स
कोहुवजुत्तो कोहो

२५४
२५५
२५६
२९६
४००
३४५
३४६
२०७
३००
७०
१२५

जइ जीवेण सहच्चिय
जइ णवि कुणई छेद
जइया इमेण जीवेण
जइया स एव सखो
ज कुणइ भावमादा
ज कुणइ भावमादा
ज भाव सुहमसुह
ज सुहमसुहमुविण्ण
जवि जीवो ण सरीर
जदि पुगलकम्ममिण
जदि सो परवव्वाणि य
जदि सो पुगलदम्बी
जया विमुचए चेया
जह कणयमग्गितविय
जह को वि णरो जपइ
जह चिट्ठ कुब्बतो
जह जीवस्स अणणुवओगो
जह ण वि सक्कमणज्जो
जह णाम को वि पुरिसो
जह णाम को वि पुरिसो
जह णाम की वि पुरिसो

१३९
२८९
७१
२२२
९१
१२६
१०२
३८५
२६
८५
९९
२५
३१५
१८४
३२५
३५५
११३
८
१७
३५
१४८

गाथा सख्या	गाथा सख्या
अह नाम को वि पुरिसो	२३७ जीवणिबद्धा एए ७४
अह नाम को वि पुरिसो	२८८ जीवपरिणामहेदु ८०
अह परदम्ब सेडदि	३६१ जीवहिं हेदुभूदे १०५
अह परदम्ब सेडदि	३६२ जीवस्स जीवरूव ३४३
अह परदम्ब सेडदि	३६३ जीवस्स जे गुणा केह ३७०
अह परदम्ब सेडदि	३६४ जीवस्स गत्थि केह ५३
अह पुण सो चिय	२२६ जीवस्स गत्थि रागो ५१
अह पुण सो चेव णरो	२४२ जीवस्स गत्थि वग्गो ५२
अह पुरिसेणाहारो	१७९ जीवस्स गत्थि वण्णो ५०
अह फलिहमणी सुद्धो	२७८ जीवस्स दु कम्मण य १३७
अह बघे बिततो	२९१ जीवस्साजीवस्स दु ३०९
अह बघे धित्तुण य	२९२ जीवादिसदृहण १५५
अह मज्ज पिबमाणो	१९६ जीत्रे कम्म बद्ध १४१
अह राया ववहारा	१०८ जीवे ण सय बद्ध ११६
अह विसमुक्कभुजतो	१९५ जीवो कम्म उहय ४२
अह सिप्पिओ उ कम्मफल	३५२ जीवो चरित्त-दसण २
अह सिप्पिओ उ कम्म	३४९ जीवो चेव हि एदे ६२
अह सिप्पिओ उ करणाणि	३५१ जीवो ण करेदि घड १००
अह सिप्पिओ उ करणेहि	३५० जीवो परिणामयदे ११८
अह सिप्पिओ उ चिट्ठ	३५४ जीवो बघो य तथा २९४
अह सेडिया दु	३५६ जीवो बघो य तथा २९५
अह सेडिया दु	३५७ जे पुग्गलदब्बाण १०१
अह सेडिया दु	३५८ जो अप्पणा दु मण्णदि २५३
अह सेडिया दु	३५९ जो इदिये जिणित्ता ३१
अह्मा कम्म कुम्बह	३३५ जो कुणदि वच्छलत्त २३५
अह्मा पाएइ पर	३३८ जो चत्तारि वि पाए २२९
अह्मा जाणइ णिक्ख	४०३ जो चेव कुणह ३४७
अह्मा दु अत्तभाव	८६ जो जट्ठा गुणे दम्बे १०३
अह्मा दु जहण्णादो	१७१ जो ण करेदि जुगुप्प २३१
आ एस पयडी अट्ठ चेया	३१४ जो ण कुणह अवराहे ३०२
आरुअ अपडिक्कमण	२८५ जो ण मरइ ण य दुहिवो २५८
आव ण वेदि विसेसंतर	६९ जो दु ण करेदि कलं २३०
अिवयोहस्स दु अइया	३३ जोवेहि कदे जुद्धे १०६

गाथा सख्या

गाथा सख्या

जो पस्सदि अप्पाण	१४	ण वि परिणमदि ण गिह्खुवि	७९
जो पस्सदि अप्पाण	१५	ण वि सक्कइ चित्तु ज	४०६
जो पुण गिरबराधो	३०५	ण वि होदि अप्पमत्तो	६
जो मण्णदि जीवेमि य	२५०	ण सय बढो कम्मो	१२१
जो मण्णदि हिसामि य	२४७	णाण सम्मादिट्ठि	४०४
जो मरइ जो य दुहिदो	२५७	णाणगुणेण विहीणा	२०५
जो मोह तु जिणित्ता	३२	णाणमघम्मो ण हवइ	३९९
जो वेददि वेदिज्जदि	२१६	णाणमया भावाजो	१२८
जो सययपाहुडमिण	४१५	णाणस्स दसणस्स य	३६९
जो सव्वसगमुक्को	१८८	णाणस्स पडिणिबद्ध	१६२
जो सिद्धमत्तिजुत्तो	२३३	णाणावरणादीयस्स	१६५
जो सुयणाण सव्व	१०	णाणी रागप्पजहो	२१८
जो सो दु णेहभावो	२४०	णादूण आसवाण	७२
जो सो अणेहभावो	२४५	णिदियसथुयवयणाणि	३७३
जो हवइ असमूढो	२३२	णिक्ख पच्चक्खणाण	३८६
जो हि सुएणहिगच्छइ	९	णिच्छयणयस्स एव	८३
		णियमा कम्मपरिणय	१२०
		णिक्खेय समावण्णो	३१८
		णेव य जीवट्टाणा	५५
		जो ठिदिबचट्टाणा	५४
ण कुदो चि वि उप्पण्णो	३१०		
ण ज्ञवसाण गाण	४०२		
णत्थि दु आसववचो	१६६		
णत्थि मम को वि मोहो	३६		
णत्थि मम घम्म आदी	३७		
ण उ होइ मोक्खमग्गो	४०९		
ण भुयइ पयडिमभव्वो	३१७		
णवरम्मि वण्णिदे जह	३०		
ण य रायदोसमोह	२८०		
ण रसो दु हवइ गाणं	६९५		
ण वि एस मोक्खमग्गो	४१०		
ण वि कुब्बइ कम्मगुणे	८१		
ण वि कुब्बइ ण वि वेयइ	३१९		
ण वि परिणमदि ण गिह्खुवि	७६		
ण वि परिणमदि ण गिह्खुवि	७७		
ण वि परिणमदि ण गिह्खुवि	७८		

त

५

१३६

२९

१३४

६१

५९

१८०

२२१

२२३

२६४

४०७

४११

गाथा संख्या	गाथा संख्या
तह्या ण को वि जीवो	३३७ पण्णाए चित्तब्बो जो चेदा २९७
तह्या ण को वि जीवो	३३९ पण्णाए चित्तब्बो जो णादा २९९
तह्या ण मेत्ति निष्सा	३२७ पण्णाए चित्तब्बो जो दट्ठा २९८
तह्या दु कुसीलेहि	१४७ परमट्ठवाहिरा जे १५४
तिबिहो एसुववोगो	९४ परमट्ठहि दु अठिदो १५२
तिबिहो एसुववोगो	९५ परमट्ठो खलु समओ १५१
तेसि पुणो वि य इभो	११० परमप्पाणं कुब्ब ९२
तेसि हेऊ भणिया	१९० परमप्पाणमकुब्ब ९३
	परमाणुमित्तय पि हु २०१
ये भाई अवराहे	३०१ पाखडोलिगाणि व ४०८
	पाखडोलिगेसु व ४१३
	पुगलकम्म कोहो १२३
वसण्णाणवरित्त	१७२ पुगलकम्म मिच्छ ८८
वसण्णाणवरित्त किंवि	३६६ पुगलकम्म रामो १९९
वसण्णाणवरित्त किंवि	३६७ पुढवो पिडसमाणा १६९
वसण्णाणवरित्त किंवि	३६८ पुरिसिस्तिथयाहिलासो ३३६
वसण्णाणवरित्ताणि	१६ पुरिसो जह को वि २२४
दब्बगुणस्स य आदा	१०४ पोगलदब्ब सहसपरिणय ३७४
दविय ज उप्पज्जइ	३०८ फासो ण हवइ णाण ३९६
दब्बे उवभुजते	१९४ फासो ण हवइ णाण ३९६
दिट्ठी जहेव णाण	३२० फासो ण हवइ णाण ३९६
दुबिस्सदसुहिदे जीवे	२६६ बघाण च सहाव २९३
दुबिस्सदसुहिदे सत्ते	२६० बघुवभोगणिमित्ते २१७
दो क्खुणि णयाण भणिय	१४३ बुद्धी ववसाओ वि य २७१
	धम्मो धम्म च तहा २६९
धम्मो णाण ण हवइ	३९८ भावो रागादिजुदो १६७
	भुजतस्स वि विविहे २२०
	भूयत्थेणाभिगदा १३
पये मुस्सत पस्सिदूण	५८ मज्झ परिगहो जइ २०८
पक्के फलह्मि पडिण	१६८ मारिमि जीवावेमि य २६१
पज्जसापज्जसा	६७
पडिकमणं पडिसरणं	३०६

गाथानुक्रमणी

३९३

गाथा सख्या		गाथा सख्या
मिच्छत अबिरमणं	१६४	ववहारेण दु आदा ९८
मिच्छत जइ पयडी	३२८	ववहारेण दु एदे ५६
मिच्छत पुण दुबिह	८७	ववहारेणुबदिस्सह ७
मोक्ख असद्दहतो	२७४	ववहारोअभयत्थो ११
मोक्खपहे अप्पाण	४१२	विज्जारहुमारुद्धो २३६
मोत्तूण मिच्छयट्ठ	१५६	वेदतो कम्मफल ३८७
मोहण कम्मस्सुदया	६८	वेदतो कम्मफल ३८८
		वेदतो कम्मफल ३८९
रत्तो बधदि कम्म	१५०	स
रागो दोसो मोहो जीवस्सेव	३७१	सति दु गिरुवभोज्जा १७४
रागो दोसो मोहो य	१७७	ससिद्धिराधसिद्ध ३०४
रायहिं य दोसहिं य	२८१	सत्थ णाण ण हवइ ३९०
रायहिं य दोसहिं य	२८२	सद्दह्वि य पत्तिपयि य २७५
राया ह्म गिग्गदोत्ति य	४७	सद्दो णाण ण हवइ ३९१
रूव णाण ण हवइ	३९२	सम्मत्तपडिणिबद्ध १६१
		सम्महिट्ठी जीवा २२८
लोगसमणाणमेय	३२२	सम्महसणणाण १४४
लोयस्स कुणइ विण्ह	३२१	सव्वल्लु णाणदिट्ठो २४
		सव्वे करेइ जीवो २६८
वदित्तु सव्वसिद्धे	१	सव्वे पुग्गणिबद्धा १७३
वण्णो णाण ण हवइ	३९३	सव्वे भावे जह्मा ३४
वत्थस्स सेवभावो	१५७	सामण्णपक्कया खलु १०९
वत्थस्स सेवभावो	१५८	सुदपरिचिदानुभूया ४
वत्थस्स सेवभावो	१५९	सुद्ध तु बियाणतो १८६
वत्थु पडुक्क ज पुण	२६५	सुद्धो सुद्धादेशो १३
वदणियमाणि धरता	१५३	सेवतो वि ण सेवइ १९७
ववसमिधोयुत्तोओ	२७३	सौवणिय पि णियल १४६
ववहारणओ भासदि	२७	सो सव्वणाणदरिसो १६०
ववहारभासिएण ऊ	३२४	ह
ववहारस्स दरीसण	४६	हेउअभावे णियमा १९१
ववहारस्स दु आदा	८४	हेइ वदुवियप्पो १७८
ववहारिओ पुण णओ	४१४	होहण निरुवभोज्जा १७५

परिशिष्ट

कलश-काव्योंकी अनुक्रमणी

काव्य-सूचका

काव्य-सूचका

अ	काव्य-सूचका	अविचलितचिदात्म	काव्य-सूचका
अकर्ता जीबोज्य	१९४	अस्मिन्ननादिनि महत्यविवेक	४४
अक्षण्डितमनाकुलं	१४		
अचिन्त्यशक्ति स्वयमेव	१४४	आक्र मन्त्रविकल्पभावमन्त्र	९३
अच्छाच्छा स्वयमुच्छलन्ति	१४१	आत्मनश्चिन्तयेवाल	१९
अज्ञानतस्तु सत्तुणाम्यवहार	५८	आत्मभावान्करोत्यात्मा	५६
अज्ञानमयभावानामाज्ञानी	६८	आत्मस्वभाव परभावभिन्न	१०
अज्ञानमेतदधिगम्य	१६९	आत्मा ज्ञान स्वय ज्ञान	६२
अज्ञानान्मृगतुष्णिकां जलधिया	५८	आत्मान परिशुद्धमीप्सुभि	२०७
अज्ञान ज्ञानमप्येव	६१	आत्मानुभूतिरिति	१३
अज्ञानी प्रकृतिस्वभाव	१९६	आससारत एव धावति	५५
अत शुद्धनयायत	७	आससारविरोधिसवर	१२५
अत्यन्त भावियत्वा विरति	२३२	आससारान्प्रतिपदममी	१३८
अथ स्याद्वादशुद्धधर्म	२४६		
अथ महामादनिर्भरमन्धर	११३	इ	
अद्वैतापि हि चेतना	१८३	इति परिचिततत्त्वै	२८
अध्यास्य शुद्धनय	१२०	इति वस्तुस्वभाव स्व ज्ञानी	१७६
अध्यास्यात्मनि सर्वभावभवन	२५८	इति वस्तुस्वभाव स्व नाज्ञानी	१७७
अनन्तधर्मणस्तरव	२	इति सति सह	३१
अनवरतमनन्तै	१८७	इतोदमात्मनस्तत्त्व	२४५
अनाद्यनन्तमचल	४१	इत पदार्थप्रथमावगुष्ठनात्	२३३
अनेनाभ्यवसायेन	१७१	इतो गतमनेकता	२७२
अन्येभ्यो व्यतिरिक्तमात्म	२३४	इत्य ज्ञानक्रकचकलना	४५
अयि कथमपि मृत्वा	२३	इत्य परिग्रहमपास्य समस्तमेव	१४५
अथलिम्बनकाल एव कलयन्	२५६	इत्यज्ञानविमुक्ताना	२६१
अलमलमतिजल्पै	२४३	इत्याद्यनेकनिजशक्ति	२६३
अवतरति न यावद्	२९	इत्यालोभ्य विवेक्य	१७८

काव्य-संख्या	काव्य-संख्या
इत्येव विरचय्य सप्रति	४८ एकस्य भावो न तथा परस्य ८०
इदमेक जगच्चक्षु	२४४ एकस्य भोक्ता न तथा परस्य ७५
इदमेवात्र तात्पर्यं	१२२ एकस्य मूढो न तथा परस्य ७१
इन्द्रजालमिदमेवमुच्छलत्	९१ एकस्य रक्तो न तथा परस्य ७२
उ	एकस्य वस्तुन इहान्यतरेण २००
उदयति न नयथो	९ एकस्य बाध्यो न तथा परस्य ८४
उन्मुक्तमुन्मोच्यमशेषतस्तत्	२३५ एकस्य वेद्यो न तथा परस्य ८८
उभयनयविरोधञ्चसिनि	४ एकस्य शान्तो न तथा परस्य ८२
ए	एकस्य सूक्ष्मो न तथा परस्य ७७
एक ज्ञायकभावनिर्भर	१४० एकस्य हेतुर्न तथा परस्य ७८
एकत्वं व्यवहारतो न तु	२७ एष ज्ञानधनो नित्य १५
एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो	६ एषैकैव हि वेदना १५६
एकमेव हि तत्त्वाद्य	१३९ क
एकदिचतष्टिचन्मय एव भावो	१८४ कथमपि समुपातत्रित्व २०
एक ज्ञानमनाद्यनन्तमचल	१६० कथमपि हि लभन्ते २१
एक परिणमति सदा	५२ कर्ता कर्ता भवति न यथा ९९
एक कर्ता चिदहमिह	४६ कर्ता कर्मणि नास्ति ९८
एको दूरात्यजति भविरा	१०१ कर्तार स्वफलेन यत्किल १५२
एको मोक्षपथो य एष	२३९ कर्तुर्वेदयितुश्च युक्तिवशतो २०८
एव ज्ञानस्य शुद्धस्य	२३७ कर्तृत्वं न स्वभावोऽस्य १९३
एव तत्त्वव्यवस्थित्या	२६२ कर्म सर्वमपि सर्वविदो १०३
एकस्य कर्ता न तथा परस्य	७४ कर्मैव प्रवितर्क्य कर्तृहृत्कै, २०३
एकस्य कार्यं न तथा परस्य	७९ कषायकलिरैकत २७३
एकस्य वेद्यो न तथा परस्य	८६ काम्यैव स्तपयन्ति ये २४
एकस्य चैको न तथा परस्य	८१ कार्यत्वादकृत न कर्म २०२
एकस्य जीवो न तथा परस्य	७६ कृतकारितानुमननै २२४
एकस्य द्विष्टो न तथा परस्य	७३ क्लिश्यन्ता स्वयमेव १४२
एकस्य दुष्टो न तथा परस्य	८७ क्वचिल्लसति मेवक २७१
एकस्य माना न तथा परस्य	८५ घ
एकस्य नित्यो न तथा परस्य	८३ धृतकुम्भाभिधानेऽपि ४०
एकस्य बद्धो न तथा परस्य	७० ञ
एकस्य भातो न तथा परस्य	८९ विच्छक्तिव्याप्तसर्वस्य ३६

काव्य-संख्या	काव्य-संख्या
चित्पिण्डचण्डिमविलासविक्रम	२६७ न जातु रागादि १७५
चित्रात्मशक्तिसमुदायययो	२६९ ननु परिणाम एव किल २१०
चिरमिति नवतत्त्व	८ नम, समयसाराय १
चित्स्वभावभरभावितभावा	९२ न हि विदधति बद्धस्पृष्ट ११
चैद्व्य जडरूपता च	१२६ नास्तुते विषयसेवनेऽपि यत् १३५
ज	नास्ति सर्वेऽपि सम्बन्ध १९९
जयति सहजतेज	२७४ निजमहिमरताना १२८
जानाति यः स न करोति	१६७ नित्यमविकारसुस्थित २६
जीव करोति यदि पुद्गलकर्म	६३ निर्वर्त्यते येन यदत्र किञ्चित् ३८
जीवाजीवविवेकपुष्कलदृशा	३३ नि शेषकर्मफल २३०
जीवावजीवमिति	४३ निषिद्धे सर्वस्मिन् १०४
ड	नीत्वा सम्यक् प्रलयमखिल १९२
टङ्क्रीलीर्णविशुद्धबोधविसरा	२६० नैकस्य हि कर्तारो द्वौ ५४
टङ्क्रीलीर्णस्वरसनिषित	१६१ नैकान्तसगतदृशा स्वयमेव वस्तु २६४
त	नोऽपि परिणमत खलु ५३
तज्ज्ञानसर्वं सामर्थ्यं	१३४ प
तथापि न निरर्गल	१६६ पदमिदं ननु कर्म दुरासद १४३
तद्य कर्म शुभाशुभभेदतो	१०० परद्रव्यग्रह कुर्वन् १८६
त्यक्त येन फल स कर्म	१५३ परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोज्जुभावात् ३
त्यक्त्वाऽद्भुद्विधाया	१९० परपरिणतिमुक्तत् ४७
त्यजतु जगदिदानी	२२ परमार्थेन तु व्यक्त १८
व	पूर्णकाच्युतशुद्धबोधमहिमा २२१
दर्शनज्ञानचारित्रयात्मा	२३८ पूर्वबद्धनिजकर्म १४६
दर्शनज्ञानचारित्र्यैस्त्रित्वा	१९ पूर्वालम्बितबोध्यनाशसमये २५५
दर्शनज्ञानचारित्र्यैस्त्रिभि	१७ प्रच्युत्य शुद्धनयत १२१
दूर भूरिविकल्पजालगहने	९४ प्रज्ञाछेत्री सितिय १८१
द्रव्यलिङ्गममकारमौलितै	२४२ प्रत्यक्षालिखितस्फुटस्थिर २५१
द्विधाकृत्य प्रज्ञाककच	१८० प्रत्याख्याय भविष्यत्कर्म २२७
ध	प्रमादकलित कथ भवति १८६
बीरोदारमहिम्ननादिनिघने	१२३ प्राकारकबलिताम्बर २५
न	प्राणोच्छेदमुदाहरन्ति मरण १५९
न कर्म बहुलं जगत्	१६४ प्रादुर्भावविराममुद्रित २५९

काव्य-संख्या

काव्य-संख्या

अ	अ	अ	अ
बन्धच्छेदात्कलयदतुल	१९१	यस्माद् द्वैतमभूत्पुरा	२७६
बहिलुंठति यद्यपि	२११	य करोति स करोति केवल	९६
बाह्यार्षग्रहणस्वभावभरतो	२४९	य परिणमति स कर्ता	५१
बाह्यार्षे परिपोतमृजित	२४७	य पूर्वभावकृतकर्म	२३१
		यादृक् तादृगिहास्ति	१५०
भ		यावत्पाकमुपैति कर्मविरति	११०
भावयेद्भेदविज्ञान	१३०	ये तु कर्तारमात्मान	१९८
भावसूत्राभावमय प्रपन्नो	११५	ये तु स्वाभाववियम	२०१
भावो रागद्वेषमोहैविना यो	११४	ये त्वेन परिहृत्य	२४०
भित्वा सर्वमपि स्वलक्षण	१८२	ये ज्ञानमात्रनिजभावमयी	२६५
भिन्नक्षेत्रनिषण्णबोधय	२५३	योऽयं भावो ज्ञानमात्रो	२७०
भूत भान्तमभूतमेव	१२		२
भेदज्ञानोच्छलन	१३२	रागजन्मनि निमित्तता पर	२२०
भेदविज्ञानत सिद्धा	१३१	रागद्वेषद्वयमुदयते	२१६
भेदोन्मादभ्रमरसभरा	११२	रागद्वेषविभावमुक्तमहसो	२२२
भोक्तृत्व न स्वभावोऽयं	१९५	रागद्वेषविमोहाना	११९
		रागद्वेषाविहृ हि भवति	२१७
मग्ना कमनयावलम्बनपरा	१११	रागद्वेषोत्पादक तत्त्वदृष्ट्या	२१९
मणजन्तु निर्भरममी	३२	रागादयो बन्धनिदानमुक्ता	१७४
मा कर्तारममी स्पृशन्तु	२०४	रागादीनामुदयमदय	१७९
मिथ्यादृष्टे स एवास्त्य	१७०	रागादीना झगिति विगमात्	१२४
मोक्षहेतुतिरोधानात्	१०८	रागाद्यासन्नबरोषतो	१३३
मोहविलासविजृम्भित	२२६	रागोद्गारमहारसेन सकलं	१६३
मोहाद्यदहमकार्य	२२५	रुन्धन् बन्ध नवमिति	१६२
			ल
य एव मुक्त्वा नयपक्षपात	६९	लोक कर्म ततोऽस्तु	१६५
यत्तु वस्तु कुरुते	२१३	लोक व्यावृत्त एक एष	१५५
यत्सन्नाशमुपैति तन्न नियत	१५७		ब
यदि कथमपि धारावाहिना	१२७	वर्णादिसामग्र्यमिद	३९
यदिह भवति रागद्वेष	२१९	वर्णाद्या वा रागमोहोदयो वा	३७
यदेतज्ज्ञानात्मा	१०५	वर्णाद्यै सहितस्तथा	४२
यत्र प्रतिक्रमणमेव	१८८	वस्तु चकमिह नान्यवस्तुनो	२१२
		विकल्पक पर कर्ता	९५

काव्य-संख्या

काव्य-संख्या

विगलन्तु कर्मविषयतः	२२९	सर्वद्रव्यमय प्रपञ्च	२५२
विजहति न हि सत्तां	११८	सर्वस्यामेव जीवन्त्या	११७
विरम किमपरेणाकार्यकोला	३४	सर्वं सदैव नियत	१६८
विश्रान्त परभावभावकलमा	२५७	सिद्धान्तोऽयमुदात्तचित्त	१८५
विश्वद्विभक्तोऽपि हि यत्प्रभावा	१७२	स्थितेति जीवस्य निरन्तराया	६५
विश्व ज्ञानमिति प्रतर्क्य	२४८	स्थितेत्यविष्णा सल पुद्गलस्य	६४
वृत्त कर्मस्वभावेन	१०७	स्याद्वादकौशलसुनिश्चल	२६६
वृत्त ज्ञानस्वभावेन	१०६	स्याद्वाददीपितलसन्महसि	२६८
वृत्त्यंशमेवतोऽप्यन्त	२०६	स्वशक्तिसंयुक्तवस्तुतत्त्वं	२७७
वैद्यवेदकविभावचलात्वाद	१४७	स्वक्षेत्रस्थितये पृथग्विध	२५४
व्यतिरिक्त परद्रव्यादेव	२३६	स्वेच्छासमूच्छलदनल्प	९०
व्यवहरणनय स्याद्यद्यपि	५	स्व रूप किल वस्तुनोऽस्ति	१५८
व्यवहारविगूढदृष्टय	२४१	ह	
व्याप्यव्याप्यकता तदात्मनि	४९	हेतुस्वभावानुभवश्रवणा	१०२
व्यावहारिकदृशैव केवल	२०९	क्ष	
क्ष		क्षणिकमिदमिहैक	२०५
शुद्धद्रव्यनिरूपणपित	२१४	ज्ञ	
शुद्धद्रव्यस्वरसंभवात्	२१५	ज्ञति करोतौ न हि	९७
स		ज्ञानमय एव भाव	६६
सकलमपि विहायाह्वाय	३५	ज्ञानवान् स्वरसतोऽपि	१४९
समस्तमित्येवमप्यस्य कर्म	२२८	ज्ञानस्य सचेतनयैव नित्य	२२३
सम्यक्सिद्धिबुद्धिपूर्वमनिश	११६	ज्ञानादेव ज्वलनपयसो	६०
सम्यस्तव्यमिद समस्तमपि	१०९	ज्ञानाद्विषयकतया तु	५९
सपद्यते सवर एष	१२९	ज्ञानिन् कर्म न जानु	१५१
सम्यग्दृष्टय एव साहसमिद	१५४	ज्ञानिनो न हि परिग्रहभाव	१४८
सम्यग्बुद्धि स्वयमयमह	१३७	ज्ञानिनो ज्ञाननिर्वृता	६७
सम्यग्बुद्धेर्भवति नियत	१३६	ज्ञानी करोति न	१९७
सर्वत स्वरसनिर्भरभाव	३०	ज्ञानी जानन्नपीमा	५०
सर्वत्राप्यवसानमेवमखिल	१७३	अयाकारकलङ्कमेवकचिति	२५०

परिशिष्ट ४

उद्धृत श्लोक आर गाथाआका अनुक्रमणा

श्लोक	पृष्ठ	श्लोक	पृष्ठ
अत शुद्धनयायत्त	२४	द्रव्यं तत कथञ्चित्	७
अतो रङ्ग इति ज्ञेयं	६५	न जन्मन प्राहु न च	६८
अपह्निकरण अपरिसरण	२७४	न सामान्यात्मनोदेति	७
इह वटरूपेण यथा	७	नित्य तत्प्रत्यभिज्ञानात्	८
उक्त्वालिदम्हि पाए	७४	नित्य तत्प्रत्यभिज्ञाना	२९८
एएण कारणेण दु	१०	पञ्जयविजुद दब्ब	२९
एएण कारणेण दु	२८३	पडिकरण पडिसरण	२७४
कम्म ज पुब्बकय	२७५	परिणममानस्य चित्तस्	१०७
चारित्त खलु धम्मो	३	परिणमदि जेण दब्ब	४७
जइ जिणमअ पवज्जइ	२१	परिणमदि जेण दब्ब	२८१
जीवकृत परिणाम	१०७	मरदु व जियदु व जीवो	७४
जीवपरिणामहेदु	१०	मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्ति	२४
जीवपरिणामहेदु	२८३	मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्ति	१६८
जीवो परिणमदि जवा	४७	मिथ्यासमूहो मिथ्या चेत्	२९
जो जहिं गुणे दब्बे	२२६	यन्नाटघवस्तुन पूर्व	६५
जो जहिं गुणे दब्बे	२८२	राजि धमिणि धमिष्ठा	१३३
णत्थि विणा परिणाम	१०२	वस्त्वस्ति स्वत सिद्ध	७
ण वि कुब्बइ कम्मगुणे	१०	सदेकनित्यविकल्प्यास्	२९
ण वि कुब्बइ कम्मगुणे	२८३	सदृष्टिज्ञानवृत्तानि	३
ण हि तस्स तण्णिमित्तो	७४	सभापति सभासम्या	६५
त्वामेव वीतसमस	२८०	सम्मद्वसण णाण	३८
द्रव्यपर्याययोरैक्य	३८	सज्ञा-संस्था-विशेषाच्च	३८

शब्द-कोष

	गा०	पृ०		गा०	पृ०
अक्षिप्राप्ति दोष	६८	९१	अप्रतिबुद्ध	९९	४२
जो लक्ष्य और अलक्ष्य दोनोंमें रहे ऐसा लक्षण, जैसे जीव अमृतिक है ।			कर्म, नोकर्मको आत्मरूप और आत्माको कर्म-नोकर्म रूप माननेवाला जीव अप्रतिबुद्ध है—अज्ञानी है ।		
अधर्म	३७	६०	अप्रमत्त	६	१३
जीव और पुद्गलके ठहरनेमें सहायक द्रव्य ।			सप्तमगुणस्थानसे लेकर चौदहवें गुणस्थान तकके जीवोको अप्रमत्त कहते हैं ।		
अध्यवसान	३२	६६	अभिव्य	२७३	२५१
आत्माकी रागादिरूप परिणतिको अध्यवसान कहते हैं ।			जिसे रत्नत्रय प्राप्त होनेकी योग्यता न हो उसे अभिव्य कहते हैं । इसके विपरीत जिसे रत्नत्रय प्राप्त करनेकी योग्यता है उसे भव्य कहते हैं ।		
अध्यात्मस्थान	५२	७८	अमूढदृष्टि अग	२३२	२२९
स्व और परमें एकत्वका भाव होना ।			समस्त भावोंमें मूढता नहीं करना ।		
अनुभागास्थान	५२	७८	अमेचक	१६	३९
कर्मप्रकृतियोंके फलदानकी नरतमता ।			आत्माकी शुद्ध अवस्थाको अमेचक कहते हैं ।		
अनुमोदना (अनुसनन)	३२५		अवधिज्ञान	२७४	२७५
किसी कार्यकी अनुमोदना करना ।			जो इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना रूपी द्रव्योंको अवधि—सीमा लिये हुए जानता है वह अवधि-ज्ञान है । इसके २ भेद हैं—भवप्रत्यय और अयोपशम-निमित्तक ।		
अवेकान्त	१	४	अविरतिभाव	८९	११४
वस्तुमें रहनेवाले परस्पर विरोधी अनेक धर्मोंका सद्भाव ।			असयमरूप भावको अविरतिभाव कहते हैं । यह प्राणि-असयम और इन्द्रिय-असयमके भेदसे दो प्रकारका है । प्राणि-असयमके ६ और इन्द्रिय-असयमके ६ भेद हैं ।		
अवर्षास	६७	८८	अज्ञान	२३	४६
अपर्याप्तिकके दो भेद हैं—१ निर्वृत्यपर्याप्तिक और लब्धपर्याप्तिक । जिनकी शरीरपर्याप्ति पूर्ण तो नहीं हुई है परन्तु नियमसे पूर्ण हो जायगी वे निर्वृत्यपर्याप्तिक कहलाते हैं । गर्भ और उपपाद जन्म वालीकी प्रथम अन्तर्मुहूर्तमें यह अवस्था होती है । उसके बाद वे नियमसे पर्याप्तिक हो जाते हैं । जिनकी एक भी पर्याप्ति पूर्ण नहीं हुई है और न होगी वे लब्धपर्याप्तिक हैं । यह अवस्था सम्मूर्च्छन जन्मवाले मनुष्य और तिर्यञ्चोके हो होती है ।			मिथ्यात्वसे दूषित ज्ञान अज्ञान है । इसके कुमति, कुश्रुत और कुअवधिके भेदसे तीन भेद हैं ।		

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
अध्यासिदोष	१८ ९१	उपादान कारण	८२ १०७
लक्ष्यके एक देशमें रहनेवाला लक्षण, जैसे जीव रागादिसे रहित है।		जो स्वयं कार्यरूप परिणमता है वह उपादान कारण है, जैसे घटाका उपादान मिट्टी।	
असम्भव	५८ ९१	उपादानोपादेयभाव	११ १२८
जिसका लक्ष्यमें रहना सम्भव न हो, जैसे जीवका लक्षण अज्ञान		जो स्वयं कार्यरूप परिणमन करता है वह उपादान है, और उससे जो कार्य होता है वह उपादेय है। यह उपादानोपादेयभाव एक द्रव्यमें ही होता है। भिन्न द्रव्योंमें नहीं।	
आद्य कर्म	२८७ २५८	कर्तृकर्मभाव	७० ९४
जो आहार पापकर्ममें उपाजितद्रव्यके द्वारा बनाया गया है उसे आद्य कर्म कहते हैं।		जो कार्यरूप परिणमन करता है उसे कर्ता और जो परिणमन है उसे कर्म कहते हैं। जैसे 'मिट्टीसे घट बना', यहाँ मिट्टी कर्ता है और घट कर्म है।	
आभिनिवाशिक ज्ञान	२०४ २०५	कर्म	१९ ४२
यह मतिज्ञानका दूसरा नाम है। इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जो ज्ञान होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं। इसके अन्वग्रह, ईहा, आशा और धारणाके भेदसे चार भेद हैं।		ज्ञानावरणादि द्रव्य कर्म। आत्माके प्रत्येक प्रदेशोंमें के साथ कर्मणवर्णनाके कर्मरूप होनेके सम्बन्धवार पुद्गल परमाणु लगे हुए हैं। आत्माके रागादि भावोंका निमित्त पाकर वे कर्मरूप परिणम जाते हैं।	
आलोचना	३८५ ३२३	कर्मबन्धके चार पाये	२२९ २२९
वर्तमानके दोषोपर पक्षोपात्ताप करना।		मिथ्यात्व, अविरति, कषाय, योग।	
आलस्य	६९ ९४	कषाय	१६३ १७२
आत्मामें कर्मप्रदेशोका आगमन आलस्य कहलाता है। इसके द्रव्यालस्य और भावालस्यके भेदसे दो भेद हैं।		जो आत्माके चारित्रगुणका घात करे उसे कषाय कहते हैं। इसके अनन्तानुबन्धो आदि १६ भेद हैं।	
अद्वयस्थान	५३ ७८	केवलज्ञान	२०४ २०५
अपना फल प्रदान करनेमें समर्थ कर्मोंको अवधारणस्थान।		जो सर्वद्रव्य और उनकी सब पर्यायोंको युगपत् जानता है उसे केवलज्ञान कहते हैं।	
अद्वैतिक	२८६ २५८	कारित	३२५
जो आहार किसीके निमित्तसे बनाया जाता है उसे औद्वैतिक कहते हैं।		किसी कार्यको दूसरोंसे कराना।	
अपगृह्य अग	२३३ २३०	कृत	३२५
परनिन्द्याका भाव नहीं होना। इस अगका दूसरा नाम अपगृह्य भी है, जिसका अर्थ आत्मगुणोंकी वृद्धि करना है।		किसी कार्यको स्वयं करना।	
अपयोग	३६ ६०	क्रियानव	२१६(क०)
आत्माकी चैतन्य गुणसे सम्बन्ध रखने वाली परिणतिको उपयोग कहते हैं। इसके दो भेद हैं—१ ज्ञानोपयोग और २ दर्शनोपयोग।		चारित्रके आचरणपर बल देना।	
		गर्हा	३०६ २७४
		गुणकी साक्षीपूर्वक दोषोका प्रकट करना गर्हा है।	

गुण	गाथा	पृष्ठ
	७५	१०२

जो द्रव्यके आश्रय रहे परन्तु दूसरे गुणसे रहित हो उसे गुण कहते हैं। ये गुण सामान्य और विशेषकी अपेक्षा दो प्रकारके हैं।

गुणस्थान	५५	४८
----------	----	----

मोह और योगके निमित्तसे होनेवाले आत्मपरिणामोंके तारतम्यको गुणस्थान कहते हैं। इसके १४ भेद हैं—१ मिथ्यात्व २ सासादन ३ मिथ्य, ४ अवयवत सम्म्यूह, ५ देशसयत, ६ प्रमत्तसयत, ७ अप्रमत्तसयत, ८ अपूर्वकरण, ९ अनिवृत्तिकरण, १० सूक्ष्माभ्यास, ११ उपधान्तमोह, १२ क्षीणमोह, १३ संयोगकेवली और १४ अव्ययकेवली।

विशेष ज्ञानके लिये जीवकाण्डका गुणस्थानाधिकार द्रष्टव्य है।

गुप्ति	२७३	२५१
--------	-----	-----

मनवचनकायरूप योगका अच्छी तरह निग्रह करनेको गुप्ति कहते हैं, इसके ३ भेद हैं—१ मनोगुप्ति २ वचनगुप्ति और ३ कायगुप्ति

चारित्र्य	२	५
-----------	---	---

निश्चयसे आत्मस्वरूपमें स्थिरताको चारित्र्य कहते हैं। व्यवहारसे आत्मस्वरूपमें स्थिरता प्राप्त करानेमें सहायक व्रत, समिति, गुप्ति आदिको चारित्र्य कहते हैं।

चिदात्मा	(२७५ क)
----------	-----------

चैतन्य स्वरूप आत्मा

जितेन्द्रिय	३१	५३
-------------	----	----

जो स्पर्शन, रसन, प्राण, बधु और कर्ण इन पांच इन्द्रियोंको अपने नियन्त्रणमें रखता है वह जितेन्द्रिय है।

जीवस्थान	५५	७५
----------	----	----

जीवोंके समस्त भेदोंको सगृहीत करना जीवसमास है। उसके १४ भेद हैं। यथा—एकेन्द्रियके बादर और सूक्ष्मकी अपेक्षा दो भेद, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और सभी पञ्चेन्द्रिय तथा असीनी पञ्चेन्द्रिय इन सात-

गुणलोक	गाथा	पृष्ठ

युगलोक पर्याप्त और अपर्याप्तकी अपेक्षा दो-दो भेद करनेसे १४ जीवसमास होते हैं। जीवसमासके ५७ तथा ९८ भी भेद होते हैं। विस्तारके लिये जीवकाण्डका जीवसमास प्रकरण द्रष्टव्य है।

ज्ञान	२	५
-------	---	---

निश्चयसे आत्मतत्त्वका सशय, विपर्यय और अनप्यवसायसे रहित ज्ञान सम्यग्ज्ञान है। व्यवहारसे जीवादि प्रयोजनभूत पदार्थोंमें यथार्थज्ञानको सम्यक्-ज्ञान कहते हैं। यही ज्ञान जब मिथ्यात्वके उदयसे दूषित होता है तब मिथ्याज्ञान कहलाता है।

ज्ञायकभाव	६	१३
-----------	---	----

जीवादि पदार्थोंकी जाननेवाला आत्माका भाव ज्ञायकभाव कहलाता है।

ज्ञेय-ज्ञायकभाव	९५	१५१
-----------------	----	-----

जिसे जाना जावे उसे ज्ञेय कहते हैं और जो जाननेवाला है उसे ज्ञायक कहते हैं।

ज्ञाननय	(२६६ क)
---------	-----------

जाननेपर बल देना।

तप	२७३	२५१
----	-----	-----

इच्छाबोके निरोधको तप कहते हैं। इसके बाह्य और आभ्यन्तरके भेदसे दो भेद हैं। बाह्य तप अनशन, ऊनोदर, वृत्तिपरित्याग, रसपरित्याग, विविक्तशय्यासन, और कायक्लेशके भेदसे छह प्रकारका है। और आभ्यन्तर तप प्रायश्चित्त, विनय, वैद्यावृत्त्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग और ध्यानके भेदसे छह प्रकारका है।

तीर्थंकर	२६	५६
----------	----	----

धर्मकी आम्नायको चलानेवाले तीर्थंकर कहलाते हैं। ये प्रत्येक अवसर्पिणी और उत्सर्पिणीमें चौबीस-चौबीस होते हैं।

त्रिविध उपयोग	९५	१२०
---------------	----	-----

मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अखिरति।

दर्शन	२	५
-------	---	---

निश्चयसे परपदार्थसे मिश्र और अपने गुणपर्यायो-

से अभिन्नआत्मा की श्रद्धा होना दर्शन या सम्यग्दर्शन है। व्यवहारसे जीवादि पदार्थोंका श्रद्धान होना सम्यग्दर्शन है। दर्शनावरण कर्मके क्षय या क्षयोपशम से प्रकट होनेवाला सामान्यावलोकनरूप दर्शन इससे पृथक् गुण है।

द्रव्य ७६ १०२

जिसमें उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पाया जावे अथवा जो गुण और पर्यायोसे सहित हो उसे द्रव्य कहते हैं। द्रव्य छह है—१ जीव, २ पुद्गल, ३ धर्म, ४ अधर्म, ५ आकाश और ६ काल।

द्वेष ५१ ७८

अप्रीतिरूप परिणाम

धर्म ३७ ६२

जीव और पुद्गलके चलनेमें सहायक द्रव्य।

धारणा ३०६ २७४

पञ्चनमस्कारादि बाह्य द्रव्यका आलम्बनकर चित्तको स्थिर करना धारणा है

नय १३ ३०

जो पदार्थके एक अश-परस्पर विरोधी दो धर्मोंमें से एकधर्मको ग्रहण करता है वह नय कहलाता है। इसके अध्यात्म ग्रन्थोमें निश्चय और व्यवहारके भेदसे दो भेद किये गये हैं। तथा सामान्यतया द्रव्यानुयोगमे द्रव्याधिक और पर्यायाधिक भेद किये गये हैं। इन्हीं दो नयोंके नेगम, सग्रह, व्यवहार, वृत्तजुसूत्र, शब्द और सममिश्र भेद होते हैं। अन्य ग्रन्थकारोंने निश्चय-नयके शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय इस प्रकार दो भेद किये हैं। तथा व्यवहारनयके सद्भूत और असद्भूतके भेदसे २ भेद कर उनके अनुपचरित और उपचरित भेद किये हैं। नयका विशिष्ट ज्ञान करनेके लिए आलापपद्धति और पञ्चाध्यायीका नयप्रकरण द्रष्टव्य है।

नवसर १३ २६

जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आसव, सखर, निर्जरा, द्वय और मोक्ष ये नौ तत्व हैं इन्हींको नौ पदार्थ कहते हैं।

निक्षेप

नय और प्रमाणके अनुसार प्रचलित लोकव्यवहारको निक्षेप कहते हैं। इसके नाम, स्थापना, द्रव्य और भावकी अपेक्षा चार भेद हैं। इनका विस्तृत वर्णन कर्मकाण्ड अथवा सर्वाधिसिद्धि और राजवातिकमें द्रष्टव्य है।

निःशङ्कित अग २२८ २३३

इह लोकभय, परलोकभय, अत्राणभय, अगुति-भय, वेदनाभय, अकस्माद्भय और मरणभय इन सात भयोसे रहित होना निःशङ्कित अङ्ग है। इस अङ्गका धारक जीव उक्त सात भयोसे भीत होकर श्रद्धानसे विचलित नहीं होता।

निःकक्षित अग २३० २२८

कर्मफलकी इच्छा नहीं करना।

निम्दा ३०६ २७४

आत्मसाक्षीपूर्वक दोषोंको प्रकट करना निम्दा है।

निमित्त-नैमित्तिकभाव १०० १२९

जो कार्यकी सिद्धिमें सहायक होता है उसे निमित्त कहते हैं और निमित्तसे जो कार्य होता है उसे नैमित्तिक कहते हैं। निमित्तके साक्षात्-निमित्त और परम्परा-निमित्तकी अपेक्षा दो भेद हैं। कुम्भकार अपने योग और उपयोगका कर्ता है, यह साक्षात्-निमित्त है और कुम्भकार घटका कर्ता है, यह परम्परा-निमित्त है।

निमित्तकारण ८२ १०७

जो उपादानकारणके द्वारा होनेवाली कार्यरूप परिणतिमें सहायक होता है उसे निमित्तकारण कहते हैं। जैसे घटाकी उत्पत्तिमें कुम्भकार आदि।

निर्जरा १९३ १९७

कर्मोंका एकदेश क्षय होना निर्जरा है। इसके सविपाक और अविपाकके भेदसे दो भेद हैं।

निर्विचिकित्सा शङ्ग २३१ २२९

जुगुप्सा नहीं करना।

	गाथा	पृष्ठ		गाथा	पृष्ठ
विहृति	३०६	२७४	प्रज्ञा	२९४	२६३
बहिरङ्ग विषय-कषायानादिकमें होनेवाली चेष्टासे चित्तकी प्रवृत्तिको रोकना निवृत्ति है।			भेदज्ञान बुद्धि०।		
नोकर्म	१९	४१	प्रतिसरण	३०६	२७४
भौतिक, वैकृतिक, आहारक, और तैजस ये चार शरीर नोकर्म कहलाते हैं।			सम्यक्चारित्र्यमें आत्माको प्रेरित करना प्रति- सरण है।		
पञ्चत्व	४३	६८	प्रत्याख्यान	३४	५८
मृत्यु। मृत्युके समय जीवका शरीर पञ्चभूतोंमें बिखर जाता है। इसलिये पञ्चरूप हो जानेको मृत्यु कहते हैं।			परका त्याग करना।		
परसमय	२	५	प्रत्याख्यान	३८४	३२३
जो पुद्गलकर्मप्रवेशोमें स्थित है अर्थात् उन्हें आत्मरूप या आत्माके मानता है वह परसमय है।			आत्माभी दोषोका त्याग करना।		
परिग्रह	२०८	२१०	प्रत्यक्ष	५१	७८
बाह्य पदार्थोंके समत्वभावको परिग्रहको कहते हैं।			आत्मके कारण। मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योग।		
इसके अन्तरङ्ग और बहिरङ्गके भेदसे २ भेद हैं।			प्रमत्त	६	१३
अन्तरङ्ग १४ प्रकारका और बहिरङ्ग १० प्रकारका है।			प्रथमसे षष्ठगुणस्थान तकके जीव प्रमत्त कहलाते हैं।		
परिहार	३०६	२७४	प्रभावना अग	२३६	२३१
मिथ्यात्व तथा रागादिक दोषोंसे आत्माका निवारण करना परिहार है।			विशालूपी रथपर आरुढ़ होकर जिनेंद्रदेवके मान- की प्रभावना करना।		
पर्याय	७६	१०१	प्रमाण	१३	३०
कालक्रमसे होनेवाली द्रव्यकी अवस्थाको पर्याय कहते हैं।			जो पदार्थके परस्पर विरोधी दोनों धर्मोंको ग्रहण करता है उसे प्रमाण कहते हैं। प्रमाण नाम ज्ञानका है। इसके प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो भेद हैं। सर्वदेशप्रत्यक्ष और एकदेशप्रत्यक्षकी अपेक्षा प्रत्यक्ष- के दो भेद हैं। परोक्षप्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, शर्क, अनुमान, और आशय ये पांच भेद हैं। दूसरे विवक्षासे यति और श्रुत परोक्षप्रमाण हैं।		
पर्याप्त	६७	८८	प्राकरजिक	१२७	२००
जिनकी शरीर पर्याप्त पूर्ण हो चुकती है उन्हें पर्याप्त कहते हैं।			बिवाह आदि कार्याके स्वाभित्वको रखनेवाला व्यक्ति। इसे बुदेलखण्डमें 'पगरेत' कहते हैं।		
पुद्गल	२	५	बन्ध	७१	९०
रूप, रस, गन्ध और स्पर्शसहित द्रव्य पुद्गल- द्रव्य है। ज्ञानावरणादि कर्म पुद्गलद्रव्य ही है।			कषायसहित परिणामोंके कारण आत्मप्रदेशोंके साथ कर्मप्रवेशोका एकशेनावगाहरूप सम्बन्ध होना बन्ध है।		
प्रतिक्रमण	३८३	३१३			
पूर्वकृत दोषोका पक्षपास्तप करना					
प्रतिक्रमण	३०६	२७४			
किये हुए दोषोका निराकरण करना प्रतिक्रमण है।					

गाथा	पृष्ठ	गाथा	पृष्ठ
आत्मभावक भाव	९५ १२१	राग	५१ ७४
जिसका अनुभव किया जाता है उसे भाव्य और जो अनुभव करता है उसे भावक कहते हैं।		प्रीतिरूप परिणाम	
भेदविज्ञान	१९ ४३	लवणस्त्रिखर्काका	१५ ३९
शरीर तथा कर्मजन्य विकारीभावसे आत्माको पृथक् जानना भेदविज्ञान है।		जिस प्रकार नमकडली सब ओरसे खारी है उसी प्रकार आत्मा सब ओरसे शायक स्वभाव है।	
मनःपर्ययज्ञान	२०४ २०५	वर्ग	५२ ७५
जो इन्द्रियोकी सहायताके बिना दूसरेके मनमें स्थित रूपो पदार्थोंको जानता है उसे मन पर्ययज्ञान कहते हैं। इसके २ भेद हैं—१ ऋजुमति और २ विपुल-मति।		अविभागप्रतिच्छेदोके धारक कर्मपरमाणुओंको वर्ग कहते हैं।	
मार्गज्ञास्थान	५३ ७८	वर्गणा	५२ ७६
जिनमें जीवकी खोज की जाये उसे मार्गणा कहते हैं। इसके गति, इन्द्रिय, काय, योग, वेद, कषाय, ज्ञान, सयम, दर्शन, लेखा, भव्यत्व, सम्यक्त्व, सजित्व, और आहारके भेदसे चौदह भेद हैं।		वर्गोंके समूहको वर्गणा कहते हैं।	
मिथ्यात्व	८७ ११३	वात्सल्य अंग	२३५ २३१
परपदार्थसे भिन्न आत्माकी प्रतीति नहीं होना मिथ्यात्व है। अथवा जीवादि सात तत्वों या नौ पदार्थोंका यथार्थ अद्भान नहीं होना मिथ्यात्व है।		साधुओंके मोक्षमार्गमें स्नेहभाव होना।	
मुक्ति	(२७३ क)	विकल्प	१३ ३१
जीवकी समस्त कर्मरहित शुद्ध अवस्था।		चारित्र्यमोहके उदयसे परपदार्थोंमें जो समस्त-भाव होता है उसे विकल्प कहते हैं।	
मेचक	१६ ३९	विष्णुस्थान	५४ ७८
आत्माकी कर्मोदयसे कलुषित अवस्थाको मेचक कहते हैं।		कायार्थके उदयकी मन्दतारूप स्थान।	
मोक्षपथ	१५५ १६८	वेद्य-वेदकभाव	२१६ २१५
जीवादि पदार्थोंका अद्भानरूप सम्यक्त्व, उनके ज्ञानरूप सम्यग्ज्ञान और रागादिक परित्यागरूप चारित्र्य ये तीनों ही मोक्षके पथ हैं।		आत्मा जिस भावका वेदन करता है वह वेद्य है और वेदन करनेवाला आत्मा वेदक है।	
योगस्थान	५३ ७८	व्यवहारनय	११ १९
काय, वचन और मनके निमित्तसे आत्मप्रदेशोंमें होनेवाले परिस्पन्दको योगस्थान कहते हैं।		जो किसी अखण्डद्रव्यमें गुण-गुणोंका भेद करता है। अथवा दूसरे द्रव्यके सयोगसे होनेवाले भावोंको दूसरे द्रव्यका जानता है वह व्यवहारनय है।	
		व्रत	२७३ २५१
		हिंसादि पाँच पापोंके त्यागको व्रत कहते हैं। यह त्याग एकदेश और सर्वदेशकी अपेक्षा दो प्रकारका है। एकदेशत्यागको अणुव्रत और सर्वदेशत्यागको महाव्रत कहते हैं।	
		व्याप्य-व्यापकभाव	७५ १०१
		जिसमें व्याप्त हुआ जावे उसे व्याप्य और जो व्याप्त हो उसे व्यापक कहते हैं। जैसे मिट्टीका घड़ा। यहाँ घड़ा व्याप्य है और मिट्टी व्यापक है। यह व्याप्य-व्यापकभाव एक ही द्रव्यमें बनता है।	

	गाथा	पृष्ठ	गाथा	पृष्ठ
बीज	२७३	२५१	सममलङ्घिस्थान	५४ ७८
इन्द्रियदमनकी धील कहते हैं ।			चारित्र्यमोहेके विपाककी क्रमसे निवृत्ति होनेरूप स्थान ।	
शुद्धबन्ध	११	१९	सवर	१८१ १८९
ओ द्रव्यकी अभेदरूपसे जानता है तथा परद्रव्य के संयोगसे होनेवाले भावको उस द्रव्यका स्वभाव नहीं समझता वह शुद्धबन्ध है । इसीका नाम निश्चयनय है ।			नवीन कर्मोंका नहीं जाना सवर है ।	
शुद्धि	३०९	३७४	सस्थान	५० ७८
गुरुके द्वारा प्रदत्त प्रायश्चित्तको धारण करना शुद्धि है ।			आकृति, इसके समचतुरस्रसंस्थान आदि ६ भेद हैं ।	
श्रुतज्ञान	२०४	२०५	सहजान	५० ७८
मतिज्ञानके द्वारा जाने हुए पदार्थकी विशेषतासे जानना श्रुतज्ञान है । इसके अनशरात्मक और अनशरात्मकके भेदसे २ भेद हैं ।			शरीरगत हृद्वियोका विन्यास । इसके वल्लवृषम नाराच सहजन आदि ६ भेद हैं ।	
श्रुतकैवल्य	१	१	सिद्ध	१ १
श्रावणाङ्गके ज्ञाता मुनि । ये मुनि छठवें गुणस्थानसे लेकर बारहवें गुणस्थान तक होते हैं । श्रुतकेवल्यका लक्षण ९-१० गाथामें देलें ।			जिनकी आत्मासे समस्त कर्मोंका सम्बन्ध सदाके लिये छूट जाता है वे सिद्ध कहलाते हैं । ये मिद्ध लोकके अग्रभागमें तनुवातवलयसम्बन्धी उपरितन , ५२५ धनुषके क्षेत्रमें रहते हैं ।	
समय	१	१	स्थितिबन्धस्थान	५४ ७८
आत्मा, अथवा जीवाजीवादि समस्त पदार्थ ।			भिन्न-भिन्न स्वभाववाली कर्मप्रकृतियोका कालान्तरमें स्थित रह सकना ।	
समवप्रान्मुत	१	१	स्थितोत्तरण	२३४ २३०
जीवका निरूपण करनेवाला शास्त्र अथवा समस्त-पदार्थोंका सार—जीवतत्व ।			उन्मार्गमें जाते हुए अपने आपको तथा परको स्थिर करना	
संमिति	२७३	२५१	स्पष्टक	५२ ७८
प्रमादरहित प्रवृत्तिकी संमिति कहते हैं । इसके पाच भेद हैं—१ ईर्ष्या, २ माया, ३ एषणा, ४ आदाननिक्षेपण और ५ प्रतिष्ठापन ।			वर्गणाओके समूहको स्पष्टक कहते हैं ।	
समंज	२४	४६	समम	(२६६क)
समस्त द्रव्य तथा उनको अनन्तानन्त पर्वार्योंको जाननेवाला सर्वज्ञ कहलाता है ।			इन्द्रिय-मनोनिग्रह और प्राणिरक्षण ।	
संकल्प	१३	३१	स्याद्वाद	(२४६, २६६, २६८क)
दर्शनमोहेके उदयसे परपदार्थोंमें जो आत्मबुद्धि होती है उसे संकल्प कहते हैं ।			स्यात् (कश्चित्) की अपेक्षासे कथन करना । इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं ।	
संस्केषस्थान	५४	७८	स्याद्वादशुद्धि	(२६४ क)
कषायके उदयकी तीव्रताके स्थान ।			एकान्तका निरास करके अनेकान्तका प्रतिपादन करना ।	
			स्वसमय	२ ५
			जो अपने दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य स्वभावमें स्थित है उसे स्वसमय कहते हैं ।	

ग्रन्थमालाके संरक्षक-सदस्योंकी नामावली

- १ प० बसोरेला गालजी जैन, अकलतरा
२. सेठ भगवानदास शोभालालजी जैन, सागर
- ३ सेठ मोहनलालजी सेठी, दुर्ग
- ४ प० बालचन्द्र सुरेशचन्द्रजी जैन, नवापारा-राजिम
- ५ रा० ब० सेठ राजकुमारसिंहजी, इन्दौर
- ६ ला० प्रेमचन्द्रजी जेना बाँच, दिल्ली
- ७ बा० जगुमन्दिरदासजी जैन, कलकत्ता
- ८ ला० मोतीलालजी जैन, दिल्ली
- ९ श्री मोतीलालजी बडकुल, जबलपुर
१०. स० सि० धन्यकुमारजी, कटनो
- ११ प० बी० आर० सी० जैन, कलकत्ता
- १२ बा० नृपेन्द्रकुमारजी जैन, कलकत्ता
- १३ दि० जैन मारवाडी मन्दिर-ट्रस्ट, इन्दौर
- १४ ला० रघुबरदयाल रत्नत्रयधारीजी जैन, दिल्ली
- १५ बा० महेशचन्द्रजी जैन, हस्तिनापुर
- १६ सि० बदलोदास छोटेलालजी जैन, झाँसी
- १७ ला० प्रकाशचन्द्रजी जैन, पूसा रोड, दिल्ली
- १८ श्री विजयकुमारजी मल्लया, दमोह
१९. बा० श्यामलालजी पाण्डवीय, मुरार
- २० श्री बैजनाथ सरावगी स्मृतिनिधि, कलकत्ता
- ११ सि० हजारीलाल शिखरचन्द्रजी जैन, अमरपाटन
- २२ सि० भागचन्द्रजी इटोरया, दमोह
- २३ सेठ बाबूलालजी, वाँदा (उ० प्र०)
- २४ बा० नन्दलालजी जैन, कलकत्ता
- २५ सेठ बृजलाल बारेलालजी जैन, चिरमिरी
- २६ बा० नेमकुमारजी जैन, आरा
- २७ सेठ मुन्नालाल भैयालालजी जैन, टीकमगढ़
- २८ सेठ दयाचन्द्र बाबूलालजी, टीकमगढ़
- २९ ला० राजकृष्ण प्रेमचन्द्रजी जैन दिल्ली
- ३० श्री चतुर्भुज राजारामजी जैन, टीकमगढ़
- ३१ प० किशोरीलालजी जैन, शास्त्री, टीकमगढ़
- ३२ सेठ ब्र० धर्मदासजी बजाज, टीकमगढ़
- ३३ सेठ तुलसीरामजी जैन, शाहगढ़
- ३४ सि० दौलतराम बाबूलालजी, सोरई
- ३५ श्रीमती धर्मपत्नी सेठ मल्हूरामजी जैन, मझबरा
- ३६ श्री भगवानदासजी सतभैया, सागर
- ३७ श्रीमती सिधैन चम्पाबाईजी माते० सि० जीवनकुमारजी, सागर
- ३८ ला० फकीरचन्द्रजी जैन, दिल्ली
- ३९ प० बारेलालजी राजवैद्य, टीकमगढ़
- ४० श्रीमती बृजमालाजी जैन, बम्बई
- ४१ राजवैद्य ला० महावीरप्रसादजी, दिल्ली
- ४२ ला० नन्देमलजी जैन ७, दरियागज, दिल्ली
- ४३ ला० अजितप्रसादजी जैन, कपडेवाले, दिल्ली
- ४४ बा० मुकमलचन्द्रजी जैन ग्रीनपार्क, नयी दिल्ली
- ४५ ब्र० प० सरदारमलजी (सच्चिदानन्दजी) सिरोज
- ४६ बा० सीतारामजी जैन, बाराणसी
- ४७ बा० सुमेरचन्द्रजी जैन, बाराणसी
- ४८ दिगम्बर जैन मन्दिर, बिजनौर (उ० प्र०)
- ४९ अ० भा० दि० जैन केन्द्रीय महासमिति, दमोह
- ५० प० मुन्नालालजी राधेलीय, सागर
- ५१ प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री, बाराणसी
५२. प० वशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना
- ५३ डॉ० लालबहादुरजी शास्त्री, दिल्ली
- ५४ डॉ० दरबारीलालजी कोठिया, बाराणसी
- ५५ डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री, ज्योतिषाचार्य, आरा
५६. प० हीरालालजी कौशल साहित्यरत्न, दिल्ली
- ५७ डॉ० राजकुमारजी साहित्याचार्य, आगरा
- ५८ प० मुन्नालाल चुन्नीलालजी ललितपुर
५९. प० सूरदासजी ललितपुर (उ० प्र०)
- ६० प० श्यामलालजी न्यायतीर्थ, ललितपुर
- ६१ सेठ वदोप्रसादजी सरावगी, पटना सिटी
- ६२ प्रो० विमलकुमार निहालचन्द्रजी, मझबरा
- ६३ सि० भरोसेलाल दयाचन्द्रजी, मगरपुर
- ६४ प० गुलाबचन्द्रजी दर्शनाचार्य, जबलपुर
- ६५ प० सुरेन्द्रकुमारजी आयुर्वेदाचार्य, बीना
- ६६ सि० अमीरचन्द्र देवचन्द्रजी, पाटन
- ६७ सि० रतनचन्द्र मोतीलालजी, पाटन

संस्कृत-सदस्य

१६. डॉ० कन्हैयालालजी, अकलतरा
- १९ श्री नेमिचन्द्रजी जैन, अकलतरा
- ७० पं० प्रसन्नकुमारजी गोरक्षामर, (सागर)
७१. श्री नीरजजी जैन, सतना
- ७२ प० बाबूलालजी फगुल्ल, वाराणसी
७३. श्री धीलचन्द्रजी जैन, वाराणसी
७४. प्रो० लुधालचन्द्रजी गोरावाला, वाराणसी
- ७५ बा० अतुलकुमारजी जैन, कलकत्ता
७६. बा० नवलकिशोरजी जैन, गया
- ७७ डॉ० प्रेमलता धर्मपत्नी प० रविचन्द्रजी, दमोह
७८. डॉ० भागचन्द्रजी जैन, नागपुर
- ७९ ,, सेठ चिरजीलालजी बडजाते, वर्धा
८०. बा० दीपचन्द्रजी जैन, कानपुर
- ८१ बा० जुगलकिशोरजी जैन, आरा
- ८२ सि० कोमलचन्द्रजी राधेलोय, सागर
८३. सेठ मोतीलाल हीराचन्द्रजी गांधी, औरंगाबाद
- ८४ डॉ० राजारामजी C/O दि० जैनमन्दिर, मोपाल
- ८५ बा० बाबूलालजी जैन, बन्डा (सागर)
८६. सेठ प्यारेलालजी शाहगढ (सागर)
- ८७ बा० नन्हूलालजी जैन बन्डा (सागर)
- ८८ सेठ धनप्रसादजी जैन मुडरया, बन्डा
८९. भायजी कुन्दलाल कपूरचन्द्रजी जैन बन्डा
९०. श्री रघुवरप्रसादजी बजाज, बन्डा
- ९१ श्रीमती क्षमाबाईजी जैन गुलगज (मल्हारा)
- ९२ चौधरी गुलाबचन्द्र जीवन्लालजी बजाज, बन्डा
- ९३ श्रीमती क्षमाबाईजी C/O भायजी बाबूलालजी जैन, बन्डा
- ९४ डा० पूरनचन्द्रजी जैन, बन्डा
- ९५ सख कन्हैयालालजी जैन, बन्डा
- ९६ सि० छोटेलालजी जैन, बन्डा (सागर)
९७. वैद्य बट्टलालजी डा० मोतीलालजी, खुरई
९८. डॉ० बालचन्द्रजी टंडेया जैन, टीकमगढ
९९. श्री कैलाशचन्द्रजी गजवासीदा
१००. डा० प्रेमसुन्दरजी दि० जैन काळेज, बड़ौत

१०१. सि० रज्जूलालजी सैवपुर वाले बीना (सागर)
- १०२ प्रो० भागचन्द्रजी 'भागन्दु' एम ए., सीहोर
- १०३ डॉ० जयचन्द्रजी पिठोरियावाले, कुण्डलपुर
- १०४ प० बाबूलालजी जमादार, बड़ौत
- १०५ ला० तिलोकचन्द्रजी जैन बेगमबाग, मेरठ
- १०६ दि० जैन महिला समाज, फतेहपुर
- १०७ ला० भगवानदास अरहदासजी जैन, सहारनपुर
- १०८ ला० विशम्भरदास महावीरप्रसादजी जैन सर्राफ, दिल्ली
- १०९ ला० जैनेन्द्रकिशोरजी जौहरी दिल्ली
- ११० श्री हुकुमचन्द्र हीरालालजी मोदी, ललितपुर
- १११ श्री गोरैलालजी जैन, भानगढ
- ११२ श्रीमती सेठानी शान्तिबाईजी, सिवनी
- ११३ श्री लक्ष्मीचन्द्रजी गुरहा, खुरई
- ११४ श्रीरामप्रसाद जेयालालजी, ललितपुर
- ११५ डॉ० फूलचन्द्र पद्मचन्द्रजी, ललितपुर
- ११६ श्री मनीराम बृजलालजी सर्राफ, ललितपुर
- ११७ श्री बृजलालजी प्रामपुरावाले, ललितपुर
- ११८ श्री हीरालालजी सर्राफ, ललितपुर
- ११९ सेठ जिनेश्वरदासजी टंडैया, ललितपुर
- १२० श्रीमुधालाल कुन्दलालजी सर्राफ, ललितपुर
- १२१ डा० हरीन्द्र भूपणजी, उज्जैन
- १२२ श्री बृजलाल शीलचन्द्रजी जैन, ललितपुर
- १२३ सि० रज्जूलालजी सरायमुहल्ला, ललितपुर
- १२४ श्री बाबूलालजी उत्तमचानावाले, ललितपुर
- १२५ श्री करणराय निहालचन्द्रजी जैन, हिंगनघाट
- १२६ बा० गिरीलालजी फतेहपुर शोलावाटी, कलकत्ता
- १२७ दि० जैन मन्दिर बाजार, मुगावली (बुना)
- १२८ जैन आदिराज अण्णा गौडस पोलीस पटेल, खेडवाल
- १२९ डा० राजारामजी आरा (बिहार)
- १३० प्रो० सुखमन्दनजी एम० ए०, बड़ौत

सरक्षक-सदस्य

१३१. खडगमेन उदयराज दि० जैन मन्दिर भेलुपुर
बाराणसी
१३२. ला० सालिगराम सतीशचन्द्रजी, आगरा
१३३. श्री नाभिनन्दन दि० जैन मन्दिर, बीना
१३४. पं० पन्नालालजी साहित्याचार्य, सागर
१३५. ला० शम्भूनाथजी कागजी, दिल्ली
१३६. श्रीमती धर्मपत्नी शाहजी जयचन्दलाल
फतेहपुर
१३७. ला० जियालालजी जैन, बडौत
१३८. बा० लक्ष्मीचन्द्रजी जैन वकील, बडौत
१३९. ला० हुकुमचन्द्रजी जैन सराफ, बडौत
१४०. श्रीमती सुगन्धिबाईजी ध० प० श्री दीपचन्द्रजी
सागर
१४१. श्रीमती समुद्रीबाईजी ध० प० श्री हुकुमचन्द्रजी
सतभैया सागर
१४२. श्रीमहावीर दि० जैन परमार्थिक सस्था, सतना
१४३. दि० जैन उदासीनाश्रय तुकोगज, इन्दौर
१४४. बा० रतनलालजी जैन, कलकत्ता
१४५. श्री दि० जैन स्वाध्यायगोष्ठो, ऐत्मादपुर
१४६. श्री सि० श्रीनन्दनलालजी जैन रईस, बीना
१४७. श्रीमती लक्ष्मीदेवीजी युवराजी मुधौली स्टेट
(दक्षिण), हाल बाराणसी
१४८. विदुषी ब० चन्दा बाईजी आरा (बिहार)
१४९. श्री नानाबहेन डगरचद, तलोद
१५०. श्रीमती मणोबहेन ध० प० केदारलाल हुकम-
चन्द शाह, तलोद

